التعليق المنقول

في كلام شيخ الإسلام عن أئمة الأصول

إعداد

مراد شكري

الدار العثمانية

التعليق المنقول

في كلام شيخ الإسلام عن أئمة الأصول

مقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً كما يحب ويرضى، والصلاة والسلام على نبيه محمد × وأصحابه والتابعين.

أما بعد:

فهذه تعليقات جليلة، وحاشية ذات قدر وفضيلة، جمعتها من كلام شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني ــ وهو أحمد بن حنبل الثاني ــ على مختصر في الأصول معتمد، وهو «منهاج الوصول» للقاضي البيضاوي، وهو كتاب ذو شروح وحواش؛ بل إن من المعلوم أن اعتماد المتأخرين يكاد يقتصر على مصنفين: «منهاج الوصول» ــ هذا ــ، و«مختصر ابن الحاجب».

ولهذه الحاشية قصة ومناسبة:

وذلك أنني كنت أطالع «منهاج الوصول»، وشرحه للإسنوي مع حاشية المطيعي مطالعة دقيقة، وذلك بقراءته جملة جملة، وتفسير كل جملة، والوقوف عليها، وتلخيص شرحها، وجعلت ذلك وظيفة يومية.

ومن نعم الله التي لا تحصى أنني في تلك المدة توجهت شطر مصنفات شيخ الإسلام توجهاً كليًّا، فكنت أجد له تعليقاً مهمًّا على مواضع من أقوال الأصوليين.

ولما رأيت ذلك الأمر متكرراً؛ أحببت جمعه في مكان واحد؛ تقريباً وتيسيراً ونصحاً، واخترت أهم التعليقات، ولم أقصد جمع كل ما قال شيخ الإسلام في أصول الفقه، أو أشار؛ بل هي تعليقات على مواضع خاصة غمر فيها القول الحق، أو غاب، فأذكر ما بين شيخ الإسلام أنه الأولى بالشهرة، والصواب من الأقوال.

وأخص تعليقه على تبخيس الأدلة السمعية في جعل الفقه من باب الظنون تمجيداً للأدلة العقلية، وعلم الكلام المزعوم المذموم.

وأيضاً: تعليقه على مسألة التحسين والتقبيح، وهي من المسائل العظام.

وكذلك: مسألة خطاب الله وكلامه، وهي قاعدة في صفات الله، عظيمة، والغلط والاضطراب على أهل الأصول غالب فيها.

وأيضاً: تحقيقه في مسألة الحقيقة والمجاز، وتصويب المجتهدين وتخطئتهم، وعدد من المسائل على نسق ما تقدم من الأمثلة والمواضع التي اشتكى شيخ الإسلام كتب الأصول فيها؛ حيث يذكرون في المسألة قولين أو ثلاثة، وأما القول الحق المشهور؛ فلا يذكرونه:

قال ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (١٧/ ١٠٢).]: «فإن كثيراً من الناس يقرأ كتباً مصنفة في أصول الدين وأصول الفقه؛ بل في تفسير القرآن والحديث، ولا يجد فيها القول الموافق للكتاب والسنة الذي عليه سلف الأمة وأئمتها، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول؛ بل يجد أقوالاً كل منها فيه نوع من الفساد والتناقض، فيحار: ما الذي يؤمن به في هذا الباب؟ وما الذي جاء به الرسول؟ وما هو الحق والصدق؟ إذ لم يجد في تلك الأقوال ما يحصل به ذلك، وإنما الهدى فيما جاء به الرسول الذي قال الله فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٢) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (٥٣)﴾» اهـ.

وقد استحسن بعض الناصحين من طلبة العلم أن أطبع الحاشية التيمية مع شرح «المنهاج» الذي كنت قد جمعته في أوقات متعددة مدة سنين، وجعلته شرحاً

مختصراً محققاً قدر الإمكان، واستفدت من حاشية المطيعي على شرح الإسنوي كثيراً، ولم أغفل فوائد من سائر الكتب والشروح قاصداً بذلك تقريب الفائدة من هذا المختصر للطلاب.

ولعل الله أن يوفقني إلى مختصر في أصول الفقه مهذباً جامعاً نافعاً أقصى النفع للراغبين، وإن تسهيل العلم للطلبة وتقريبه لهم من أعظم القربات، كيف وهو تصديق لقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾؟!

وختاماً: فهذا شرح «منهاج الأصول» ومعه التحقيقات المهمة لشيخ الإسلام عسى أن يعم النفع به، وأن يكون ذلك لي سبباً إلى مرضاة الله، إنه نعم المولى ونعم النصير، والحمد لله رب العالمين.

مراد شكري



(١)
هل الفقه من باب الظنون؟

قال البيضاوي: «والفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية، قيل: الفقه من باب الظنون، قلنا: المجتهد إذا ظن الحكم؛ وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظن في طريقه».

أقول: هذا تعريف للفقه بأنه العلم بالأحكام، ثم اعتراض على تعريف الفقه بأنه علم؛ لأن الفقه ظن، ثم سلم البيضاوي أن الفقه من باب الظنون، وقال: «إن الفقيه إذا وجد الظن في مسألة؛ فالدليل القاطع دل على وجوب عمله به، وأيًّا كان الجواب؛ فإنه لا يخرج عن التسليم بأن الفقه ظن من الظنون».

وشيخ الإسلام بين أن تسمية الفقه ظنًّا خطأ، وأن الغالب على المسائل الفقهية أنها معلومة، أو أنه يمكن تحصيل العلم بها؛ فهي إما معلومة، وإما يمكن أن نحصل العلم بها غالباً.

وهذا تحقيق نقله في كتاب «الاستقامة» في التعليق على هذه المسألة:

قال ـ رحمه الله ـ [«الاستقامة» (١/ ٥٠ـ٦٩).]: «ثم إنهم صنفوا في أصول الفقه، وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين، فبنوه على أصولهم الفاسدة، حتى أن أول مسألة منه، وهي الكلام في حد الفقه لما حدوه بأنه العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية، أورد هؤلاء؛ كالقاضي أبي بكر، والرازي، والآمدي، ومن وافقهم من فقهاء الطوائف؛ كأبي الخطاب ـ وغيره ـ السؤال المشهور هنا، وهو أن

الفقه من باب الظنون؛ لأنه مبني على الحكم بخبر الواحد، والقياس، والعموم، والظواهر، وهي إنما تفيد الظن، فكيف جعلتموه من العلم؛ حيث قلتم: العلم؟

وأجابوا عن ذلك بأن الفقيه قد علم أنه إذا حصل له هذا الظن؛ وجب عليه العمل به؛ كما قال الرازي: (فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علماً؟ قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم؛ قطع بوجوب العلم بما أدى إليه ظنه، فالعلم حاصل قطعاً، والظن واقع في طريقه).

وقد ظن طائفة من الفقهاء الناظرين في أصول الفقه أن هذا الجواب ضعيف؛ لقوله: (العلم حاصل قطعاً، والظن واقع في طريقه).

قالوا: والحكم بالنتيجة يتبع أضعف المقدمات وأحسن المقدمات، فالموقوف على الظن أولى أن يكون ظنًّا.

وليس الأمر كما توهموا؛ بل لم يفهموا كلام هؤلاء؛ فإن هذا الظن ليس هو عندهم دليل العلم بوجوب العلم به، ولا مقدمة من مقدمات دليله، ولكنهم يقولون: قامت الأدلة القطعية من النصوص والإجماع مثلاً على وجوب العلم بالظن الحاصل عن خبر الواحد والقياس، وذلك العلم حصل بأدلته المفيدة له، لم يحصل بهذا الظن ولا مقدماته.

لكن التقدير: إذا حصل لك أيها المجتهد ظن؛ فعليك أن تعمل به، وحصول الظن في النفس وجدي، يجده المرء في نفسه ويحسه؛ كما يجد علمه ويحسه، فمعرفته بحصول الظن يقيني، ومعرفته بوجوب العمل به يقيني، فهاتان مقدمتان علميتان: إحداهما سمعية، والأخرى وجدية.

وصار هذا كما لو قيل له: إذا حصل لك مرض في الصوم أنه يجوز لك الفطر، وإذا حصل لك مرض يمنعك القيام في الصلاة؛ فاعلم أن عليك أن تصلي قاعداً، فإذا وجد المرض في نفسه؛ علم حينئذ حكم الله بإباحة الفطر، وبالصلاة قاعداً، فهكذا وجود الظن عندهم في نفس المجتهد.

وإذا علم أن هذا حقيقة قولهم؛ تبين حينئذ فساد ما ذكروه من غير تلك الجهة، وهو أن هذا يقتضي ألا يكون الفقه إلا العلم بوجوب العمل بهذه الظنون والاعتقادات الحاصلة عن أمارات الفقه على اصطلاحهم.

ومعلوم أن هذا العلم هو من أصول الفقه، وهو لا يخص مسألة دون مسألة، ولا فيه كلام في شيء من أحكام الأفعال؛ كالصلاة، والجهاد، والحدود ـ وغير ذلك ـ، وهو أمر عام كلي، ليس هو الفقه باتفاق الناس كلهم؛ إذ الفقه يتضمن الأمر بهذه الأفعال، والنهي عنها إما علماً، وإما ظنًّا.

فعلى قولهم: الفقه هو ظن وجوب هذه الأعمال، وظن التحريم، وظن الإباحة، وتلك الظنون هي التي دلت عليها هذه الأدلة التي يسمونها الأمارات؛ كخبر الواحد، والقياس، فإذا حصلت هذه الظنون؛ حصل الفقه عندهم.

وأما وجوب العلم بهذا الظن؛ فذاك شيء آخر، وهذا الذي ذكروه إنما يصلح أن يذكر في جواب من يقول: كيف يسوغ لكم العمل بالظن؟ فهذا يورد في أصول الفقه في تقرير هذه الطريق، إذا قيل: إنها إنما تفيد الظن، قيل: وكيف يسوغ اتباع الظن مع الأدلة الشرعية على خلاف ذلك؟

فيقولون في الجواب: المتبع إنما هو الأدلة القطعية الموجبة للعمل بهذا الظن، والعامل بتلك الأدلة متبع للعلم لا للظن، أما أن يجعل نفس الفقه الذي هو علم ظنًّا؛ فهذا تبديل ظاهر، وأتباعهم الأذكياء تفطنوا لفساد هذا الجواب.

وقد تجيب طائفة أخرى ــ كأبي الخطاب وغيره ــ عن هذا السؤال بأن العلم يتناول اليقين والاعتقاد الراجح؛ كقوله ــ تعالى ــ: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ ، وأن تخصيص لفظ العلم بالقطعيات اصطلاح المتكلمين، والتعبير هو باللغة لا بالاصطلاح الخاص.

والمقصود هنا ذكر أصلين؛ هما: بيان فساد قولهم: (الفقه من باب الظنون)، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الفقه أحق بأن تسمى أدلة من طرق الكلام.

والأصل الثاني: بيان أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح؛ بل ظن فاسد، وجهل مركب.

ويترتب على هذين الأصلين منع التكفير باختلافهم في مسائلهم، وأن التكفير في الأمور العملية الفقهية قد يكون أولى منه في مسائلهم.

فنقول: الفقه: هو معرفة أحكام أفعال العباد؛ سواء كانت تلك المعرفة علماً أو ظنًّا ــ أو نحو ذلك ــ.

ومن المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جدًّا في بعض الحوادث لبعض المجتهدين، فأما غالب الأفعال ــ مفادها وأحداثها ــ؛ فغالب أحكامها معلومة ــ ولله الحمد ــ، وأعني بكونها معلومة أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد؛ بل ولا لغالب المتفقهة المقلدين لأئمتهم؛ بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد.

إذ الرجل قد يكون يرى مذهب بعض الأئمة، وصار ينقل أقواله في تلك المسائل، وربما قربها بدليل ضعيف من قياس أو ظاهر، هذا إن كان فاضلاً، وإلا كفاه مجرد نقل المذهب عن قائله، إن كان حسن التصور، فهماً صادقاً، وإلا لم يكن عنده إلا حفظ حروفه، إن كان حافظاً، وإلا كان كاذباً، أو مدعياً، أو مخطئاً.

ولا ريب أن الحاصل عند هؤلاء ليس بعلم؛ كما أن العامة المقلدين للعلماء فيما يفتونهم؛ فإن الحاصل عندهم ليس علماً بذلك عن دليل يفيدهم القطع، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع.

وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد؛ فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء؛ استطال عليهم أولئك المتكلمون، حتى أخرجوا الفقه ــ الذي نجد فيه كل العلوم ــ من أصل العلم لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم.

ومما يوضح هذا الأصل أنه من العلوم أن الظنون غالباً إنما تكون في مسائل الاجتهاد والنزاع، فأما مسائل الإيمان والإجماع؛ فالعلم فيها أكثر قطعاً.

وإذا كان كذلك؛ فمن المعلوم أن من أشهر ما تنازعت فيه الصحابة ــ ومن بعدهم ــ مسائل الفرائض؛ كما تنازعوا في الجد وفروعه، وفي الكلالة، وفي حجب الأم بأخوين، وفي العمريتين ــ زوج وأبوان، وزوجة وأبوان ــ، وفي الجد هل يقوم مقام الأب في ذلك؟ وفي الأخوات مع البنات هل هي عصبة أم لا؟ وفيما إذا استكمل البنات الثلثين، وهناك ولد ابن؟ ونحو ذلك من المسائل التي يحفظ النزاع فيها عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وزيد، وابن عباس ــ وغيرهم من الصحابة ــ.

لكن أئمة هذا الباب خمسة: عمر، وعلي، وابن مسعود، وزيد، وابن عباس، وإذا كانوا تنازعوا في الفرائض أكثر من غيرها؛ فمن المعلوم أن عامّة أحكام الفرائض معلومة؛ بل منصوصة بالقرآن؛ فإن الذي يفتي الناس في الفرائض قد يقسم ألف فريضة منصوصة في القرآن مجمعاً عليها، حتى تنزل به واحدة مختلف فيها؛ بل قد تمضي عليه أحوال لا تجب في مسألة نزاع.

وأما المسائل المنصوصة المجمع عليها؛ فالجواب فيها دائم بدوام الموتى، فكل من مات لا بد لميراثه من حكم، ولهذا لم يكن شيء من مسائل النزاع على عهد النبي × مع وجود الموت والفرائض دائماً، ومع أن كل من كان يموت على عهد النبي ×؛ فإنه ما وضع قط مال ميت في بيت مال، ولا قسم بين المسلمين كما كان يقسم بينهم الفيء ومال المصالح.

ولكن لما فتحت البلاد، وكثر أهل الإسلام في إمارة عمر؛ صار حينئذ يحدث اجتماع الجد والإخوة، فتكلموا في ذلك، وكذلك حدثت العمريتان، فتكلموا فيها.

هذا مع أن علم الفرائض من علم الخاصة، حتى أن كثيراً من الفقهاء لا يعرفه، فهو عند العلماء به من علم الفقه اليقيني المقطوع به، وليس عند أكثر المنتسبين إلى العلم ــ فضلاً عن العامة ــ به علم ولا ظن، وذلك كالقضايا التجريبية في الطب؛ هي عند المجربين لها والعالمين بها من المجربين معلومة، وأكثر الخائضين في علوم أخر ــ فضلاً عن العامة ــ ليس عندهم علم ولا ظن.

بل باب الحيض، الذي هو من أشكل الفقه في كتاب الطهارة، وفيه من الفروع والنزاع ما هو معلوم، ومع هذا أكثر الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال

النساء في الحيض معلومة، ومن انتصب ليفتي الناس؛ يفتيهم بأحكام معلومة متفق عليها مئة مرة، حتى يفتيهم بالظن مرة واحدة، وإن أكثر الناس لا يعلمون أحكام الحيض وما تنازع الفقهاء فيه من أقله وأكثره، وأكثر سنين الحيض وأقله، ومسائل المتحيرة، فهذا من أندر الموجود، ومتى توجد امرأة لا تحيض إلا يوماً، وإنما في ذلك حكايات قليلة جدًّا، مع العلم بأن عامة بنات آدم يحضن؛ كما قال النبي ×: «إن هذا شيء كتبه الله على بنات آدم».

وكذلك متى توجد في العالم امرأة تحيض خمسة عشر يوماً، أو تسعة عشر، أو امرأة مستحاضة دائماً، لا يعرف لها عادة، ولا يتميز الدم في ألوانه؛ بل الاستحاضة إذا وقعت؛ فغالب النسوة يكون تميزها وعادتها واحدة، والحكم في ذلك ثابت بالنصوص المتواترة عن النبي ×، وباتفاق الفقهاء.

ونحن ذكرنا في الموت الذي هو أمر لازم لكل أحد، وقل من يموت إلا وله شيء، وفي الحيض الذي هو أمر معتاد للنساء، وكذلك سائر الأجناس المعتادة؛ مثل النكاح وتوابعه، والبيوع وتوابعها، والعبادات، والجنايات.

فإن قال قائل: مسائل الاجتهاد، والخلاف في الفقه كثيرة جدًّا في هذه الأبواب.

قيل له: مسائل القطع، والنص، والإجماع بقدر تلك أضعافاً مضاعفة، وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها؛ فإنها أكثر ما يعلمه الناس مفصلاً، ومتى كثر الشيء إلى هذا الحد؛ كان كل جزء منه كثيراً، من ينظرها مكتوبة؛ فلا يرتسم في نفسه إلا ذلك؛ كما يطالع تواريخ الناس والفتن، وهي

متصلة في الخبر، فيرتسم في نفسه أن العالم ما زال ذلك فيه متواصلاً، والمكتوب شيء والواقع أشياء كثيرة، فكذلك أعمال العباد وأحكامها، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ذلك.

أما غير الخائض في الفقه في فنون أخرى؛ فظاهر، وأما الخائض فيه؛ فغالبهم إنما يعرف أحدهم مذهب إمامه، وقد يعلمه جملة، لا يميز بين المسائل القطعية المنصوصة والمجمع عليها، وبين مفاريده، أو ما شاع فيه الاجتهاد، فنجده يفتي بمسائل النصوص والإجماع من جنس فتياه بمسائل الاجتهاد والنزاع؛ بمنزلة حمار حمل سفراً ينقل نقلاً مجرداً، حتى أنه يحكى لأحدهم أن مذهب فلان بخلاف ذلك؛ فيسوغ ذلك، ويكون الخلاف في ذلك من الممتنعات بين الملل، فضلاً عن أن يختلف فيه المسلمون.

وقد بلغني من ذلك عن أقوام مشهورين بالفتيا والقضاء، حتى حكوا للملك بلدهم أن من مذهب الشافعي أن المطلقة ثلاثاً تباح بالعقد الخالي عن الوطء، وصبيان الشافعية يعلمون أن هذا مما لم يختلف فيه مذهبه، وحتى يحكوا عن مالك أن المتعة عنده جائزة، وليس في المتبوعين أشد تحريماً لها منه ومن أصحابه، حتى أنه إذا وقت الطلاق عنده؛ ينجز؛ لئلا يصير النكاح مؤقتاً كنكاح المتعة.

وأبلغ من ذلك: يحكون في بلادهم عن مالك حل اللواط، ويذكر ذلك لمن هو من أعيان مذهبه، فيقول: القرآن دل على تحريمه، ولا يمكنهم أن يكذبوا الناقل، ويقولوا: هذا حرام بالإجماع، مع أن العالم يعلم أن هذا حرام بإجماع المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس، والصابئين، وأكثر المشركين، لم

يستحله إلا قوم لـوط، وبعـض الزنادقـة مـن بقيـة الطوائـف، فلجهـل هـؤلاء ــ وأمثالهم ــ بالتمييز بين مسائل العلـم والقطـع، ومسـائل الاجتهـاد؛ التـبس الأمر عليهم، فلم يمكنهم أن يحكموا في أكثر ما يفتي به أنه قطعي، وهـو قطعـي معلوم من الدين للعلماء بالدين.

لكن هؤلاء ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين؛ بل هم نقلة لكلام بعض العلماء ومذهبه، والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السـمعية الثبوتيـة مـن الكتاب والسنة والإجماع نصًّا واستنباطاً.

ولكن أولئك المتكلمون كان علم الفقه عندهم هـو مسـائل الحـل والحـرام، وشـفعة الجـوار، والجهـر بالبسـملة، وتثنيـة الإقامـة وإفرادهـا، والجمـع بـين الصلاتين، وإزالة النجاسة، والقود بالمثـل، وخيـار المجلـس والعـوض بالعقـد الفاسد، والإجارة، ونحو ذلك من المسائل التي شاع فيها النـزاع، لا سـيما وقـد جرد بعد المئة الثالثة مسائل الخلاف؛ جردها أبو بكر الصيرفي ــ فيما يغلـب عـلى ظني ــ، واتبعه على ذلك الناس، حتى صنفوا كتباً كثيرة في مسائل الخلاف فقط.

واقتصر أكثر هؤلاء على ما اختلف فيه أبو حنيفة والشافعي.

وأمهات المسائل التي جردوا القول فيها نحو أربع مئة مسألة التـي توجـد في أمهات التعاليق، وكتـب الخـلاف التـي صـنفها الخراسـانيون والعراقيـون مـن الطوائف، وإن كانت مسائل الخلاف لمن اسـتوعبها مـنهم؛ كالقـاضي أبي يعـلى، تنتهي إلى ألوف مؤلفة: إما أربعة آلاف، أو أقل أو أكثر، ولمن اقتصرـ عـلى كبـار كبارها تكون نحو مئة مسألة؛ كما فعل أبو محمد إسماعيل بن (؟؟؟) في تعليقه.

وأما ذلك المقدار؛ فهو الذي يصفه أبـو المعـالي، وأبـو إسـحاق في خلافهـما، والشريف أبو جعفر، وأسعد الميهني، والسـمعاني ــ ونحـوهـم ــ، ويصـفه أبـو الخطـاب في «انتصـاره»، وابـن عقيـل في «نظرياتـه»، وكـذلك (ابـن يسـاره، والعالمي)، ونحوهم من أصحاب أبي حنيفـة، وإن كـان في «عمـد الأدلـة» تبـع شيخه القاضي في استيعاب ما في تعليق القاضي من هذه المسـائل والنـزاع فيهـا، وشهد أنها مسائل اجتهاد ظنية.

واشتهار أصحابها بعلم الفقـه هـو مـن الشـبهة التـي أوجبـت للمتكلمـين، ولهؤلاء الفقهاء المختلفين، ولكثير من المفتين ــ وغيرهم ــ أن يجعلوا الفقـه مـن باب الظنون والاجتهاد.

ولهذا كان ظهور هذا القول مع ظهور مسائل الخلاف هذه، وذلك مع ظهـور بدع كثيرة وتغير أمور الإسلام، وضعف الخلافـة حتـى اسـتولى عليهـا الـديالم، وظهر حينئذ من مذهب القرامطة، والباطنية، والرافضة، والمعتزلة مـا عـم أكثـر الأرض، وأخذ من المسلمين كثير من ثغورهم الشامية ــ وغيرها ــ، وانتشرـت حينئذ بدع متكلمة الصفاتية ــ وغيرهم ــ، وصار هذا الفقه من باب اتباع الظن وما تهوى الأنفس.

وكذلك مال كثير من طلاب العلم إلى ما يظنونه علماً غير الفقيـه إمـا الكـلام وإما الفلسفة؛ فإن النفس تطلب ما هو علم، وتنفر ممـا هـو شـك وظـن، وهـذا محمود منها.

وكان من سبب هذا أنهم تفقهوا لغير الدين، وذلك مما ذموا عليه.

كما جاء ذلك في حديث رواه أبو هريرة، وعلي ـ رضي الله عنهما ـ يقول فيه النبي ×: «إذا اتخذ المال دولاً، والأمانة مغنماً، والزكاة مغرماً، وتفقه لغير الدين، وأطاع الرجل امرأته، وعق أمه، وأدنى صديقه، وأقصى أباه، ورفعت الأصوات في المساجد، وأكرم الرجل مخافة شره، وساد القبيلة فاسقها، وكان زعيم القوم أرذلهم؛ فلينتظروا عند ذلك ريحاً حمراء، وفتناً تتابع كنظام بال قطع سلكه فتتابع».

وكان هذا ما هو من أشراط الساعة الوسطى من ظهور الجهل، ورفع العلم، وكثرة الزنا.

فإنه قد ثبت في «الصحيح»، عن النبي ×، أنه قد يريد بالساعة انخرام القرن، ووقوع شرور وبلاء يعذب به الناس، وإن كانت الساعة العامة هي قيام الناس من قبورهم، لكن الأول جاء في مثل قوله: «إن يستنفد هذا الغلام عمره؛ لم يدركه الهرم حتى تقوم الساعة»، يريد به انخرام ذلك القرن؛ كما إنه قد أراد بلفظ (القيامة) موت الإنسان؛ كما في قول المغيرة بن شعبة: (أيها الناس! إنكم تقولون: القيامة القيامة، وإنه من مات؛ فقد قامت قيامته).

وترجم البغوي على ذلك في كتاب «المصابيح»: (باب: من مات؛ فقد قامت قيامته).

لكن من الزنادقة الصابئة المتفلسفة ـ كالسهروردي الحلبي المقتول وغيره ـ من يظن ذلك هو القيامة التي وصفها الله في القرآن، ويجعل هذا اللفظ من كلام رسول الله ×، وليس الأمر كذلك.

وإذا كان بسبب تقليد كثير من الفقهاء لأئمتهم، واتباعهم الظن؛ اشتبه ما يمكن علمه وما هو معلوم لفقهاء الدين وعلماء الشريعة بغيره، فكذلك نفس

الأئمة المجتهدين لا ريب أنه قد يكون عند أحدهم ما هو مظنون ـ بل مجهول ـ، وهو معلوم للآخر إما موافقاً له، وإما مخالفاً فيها أكثر المسائل الفقهية التي لا يعرف حكمها كثير من الأئمة، أو يتكلم فيها بنوع من الظن مصيباً أو مخطئاً، وتكون معلومة لغيره بأدلة قطعية عنده وعند من علم كعلمه:

تارة بنص اختص بسماعه من الرسول أو من غيره، وحصل له بذلك العلم لأسباب كثيرة في النقل، وهذا كثيراً ما يكون لعلماء الحديث؛ فإنهم يعلمون من النصوص، ويقطعون منها بأشياء كثيرة جدًّا، وغيرهم قد يكذب بها أو يجزم بكذبها، دع من يجهلها أو يشك فيها.

وتارة بفهم النصوص ومعرفة دلالتها، فما أكثر من يجهل معنى النص أو يشك فيه، أو يفهم منه نقيضه، أو يذهل عنه، أو يعجز ذهنه عن دركه، ويكون الآخر قد فهم من ذلك النص، وعلم منه ما يقطع به.

وتارة بإجماع علمه من إجماعات الصحابة ـ وغيرها ـ.

ثم بعد ذلك تارة بقياس قطعي.

فإن القياس نوعان: قطعي وظني؛ كما في القياس الذي هو في معنى الأصل قطعاً؛ بحيث لا يكون بينهما فرق تأتي به الشريعة، أو يكون أولى بالحكم منه قطعاً.

وتارة بتحقيق المناط، وهذا يعود إلى عود فهم معنى النص بأن يعرف ثبوت المناط الذي لا شك فيه في المعين، وغيره يشك في ذلك؛ كما يقطع الرجل في القصاص، وإبدال المتلفات بأن هذا أقرب إلى المثل والعدل من كذا، وغيره يشك فيه أو يعتقد خلافه ـ وأمثال ذلك ـ» اهـ.



(٢)
القرآن كلام الله غير مخلوق

قال البيضاوي: «الحكم: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير».

أقول: هذه مسألة كلام الله ــ عز وجل ــ، وكلام الشارحين والمحققين فيه اضطراب لا يعلمه إلا الله وحده، ويذكرون في هذا المقام القولين في كلام الله: قول المعتزلة أنه مخلوق، وقول الأشعرية أنه معنى قائم بالنفس، أزلي، ليس بأمر ولا نهي، ولا حرف، ولا صوت، والقرآن عبارة عنه، والقرآن مخلوق.

وأما مذهب السلف الذي دلت عليه الآيات، والسنن، وأقوال الصحابة والتابعين: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وكلام الله ــ عز وجل ــ حرف وصوت يليق بذاته، وأنه حادث كسائر أفعاله الاختيارية من غضب ورضى، ومحبة وفرح، فهو يتكلم متى شاء، وقادر على الكلام أزلاً وأبداً ــ سبحانه ــ، فنوع كلامه قديم، وكلامه متى شاء ــ سبحانه ــ.

هذا المذهب الذي يقبله صريح العقل، ويشهد له صحيح النقل، وقد فصل شيخ الإسلام هذا المذهب، وأنه إجماع السلف عليه بما لو جمع؛ لجاء مجلدات.

والنقل يخرج عن المقصود في هذه الحاشية المختصرة، فانظر المجلد الخامس من «الفتاوى الكبرى»، فكله في هذه المسألة، وغير ذلك مما هو موجود في «مجموع الفتاوى»، و«درء التعارض»، و«منهاج السنة»، وغيرها من الرسائل المفردة.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

(٣)
المقصود من الحد هو التمييز لا التصوير

قال البيضاوي: «ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه...».

أقول: الذي جرى عليه متأخرو الأصوليين بعد أبي حامد الغزالي اعتماد المنطق اليوناني في علم أصول الفقه ـ ونحوه ـ.

ومقصدنا ـ هنا ـ التعريف، فإن المنطقيين يقولون: إن تعريف الشيء يكون بتصويره، وجعلوا المعرفات خمسة: الحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص، وتبديل لفظ بأشهر منه.

وقد ذكر الإسنوي ـ وغيره ـ الأمثلة على ذلك، وهنا عرف المصنف الواجب بالرسم، وشيخ الإسلام، ومعه جمهور من الأئمة المحققين، يقولون: إن المقصود من الحد هو التميز، وليس التصوير، فبأي شيء يتميز المحدود عنه، وبأي علامة تميزه عما سواه؛ فقد حصل مقصود التعريف.

وقد كتب ـ رحمه الله ـ في نقد المنطق اليوناني مصنفاً جليل القدر، وقرر فيه ما قدمته:

قال ـ رحمه الله ـ [«الرد على المنطقيين» (١٤ـ١٥).]: «وأما المقام الثاني ـ المقام الإيجابي في الحدود والتصورات ـ، وهو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟

فيقال: المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره؛ كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا

أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين ـ وغيرهم ـ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين ـ وغيرهم ـ؛ فعلى خلاف هذا.

وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المئة الخامسة، وأوائل المئة السادسة؛ فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول «المستصفى»، وزعم أن من لم يحط بها علماً؛ فلا ثقة له بشيء من علومه، وصنف في ذلك «محك النظر»، و«معيار العلم»، ودواماً اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه «القسطاس المستقيم»، ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو، وهؤلاء الذين تكلموا في الأصول بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني.

وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف ـ المعتزلة، والأشعرية، والكرامية، والشيعة، وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ـ؛ فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره؛ بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره؛ سواء سمي جنساً، أو عرضاً تامًّا، وإنما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً، ولا فرق عندهم بين ما يسمى (فصلاً) و(خاصة)، ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره.

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم؛ كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي

إسحاق، وأبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي الميمون النسفي الحنفي ـ وغيرهم ـ، وقبلهم: أبو علي، وأبو هاشم، وعبد الجبار ـ وأمثالهم من شيوخ المعتزلة ـ، وكذلك ابن النوبخت، والموسوي، والطوسي ـ وغيرهم من شيوخ الشيعة ـ، وكذلك محمد بن الهيصم ـ وغيره من شيوخ الكرامية ـ؛ فإنهم إذا تكلموا في الحد؛ قالوا: إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه» اهـ.



(٤)
التحسين والتقبيح

قال البيضاوي: «الثاني: ما نهي عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحسن؛ كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف».

وقوله ــ أيضاً ــ: «الثالث: قيل: الحكم إما سبب أو مسبب...» إلى آخر كلامه ــ رحمه الله ــ.

أقول: هذا مذهب للأشعرية مشهور، وهو نفي التحسين، والتقبيح، والعلل، والأسباب، والحكم.

وهو مذهب مردود، مأخوذ من الجهمية، وقد تكرر رد شيخ الإسلام لهذا المذهب، وبيان الحق الصريح بوقوع التحسين والتقبيح في الأفعال، والأوامر والنواهي، وكل ذلك راجع إلى حكمة الله، ومحبته، ورضاه لما يأمر به من حسن الأعمال ــ كالإيمان، والعدل، والصدق ــ، وبغض للفواحش ــ من ظلم وكفر وكذب، ونحوه ــ.

وقد قيد شيخ الإسلام هذا المذهب في مواضع عديدة من كتبه مطولاً ومختصراً في مسائل القضاء والقدر، والنبوات؛ لتعلق هذه المسألة بها جميعاً.

وهذا فصل مختصر جامع في بيان حقيقة هذه المسألة الجليلة، وتلخيص الحق فيها:

قال ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (١٧/ ١٩٨).]:« (فصل): والناس في هذا المقام ــ وهو مقام حكمة الأمر والنهي ــ على ثلاثة أصناف:

فالمعتزلة القدرية يقولون: إن ما أمر به ونهى عنه كان حسناً وقبيحاً قبل الأمر والنهي والأمر، والنهي كاشف عن صفته التي كان عليها لا يكسبه حسناً ولا قبحاً، ولا يجوز عندهم أن يأمر وينهى لحكمة تنشأ من الأمر نفسه.

ولهذا أنكروا جواز النسخ قبل التمكن من فعل العبادة؛ كما في قصة الذبيح، ونسخ الخمسين صلاة التي أمر بها ليلة المعراج إلى خمس، ووافقهم على منع النسخ قبل وقت العبادة طائفة من أهل السنة المثبتين للقدر؛ لظنهم أنه لا بد من حكمة تكون في المأمور به والمنهي عنه، فلا يجوز أن ينهى عن نفس ما أمر به.

وهذا قياس من يقول: إن النسخ تخصيص في الأزمان؛ فإن التخصيص لا يكون برفع جميع مدلول اللفظ، لكنهم تناقضوا.

والجهمية الجبرية يقولون: ليس للأمر حكمة تنشأ؛ لا من نفس الأمر، ولا من نفس المأمور به، ولا يخلق الله شيئاً لحكمة، ولكن نفس المشيئة أوجبت وقوع ما وقع وتخصيص أحد المتماثلين بلا مخصص، وليست الحسنات سبباً للثواب، ولا السيئات سبباً للعقاب، ولا لواحد منهما صفة صار بها حسنة وسيئة؛ بل لا معنى للحسنة إلا مجرد تعلق الأمر بها، ولا معنى للسيئة إلا مجرد تعلق النهي بها، فيجوز أن يأمر بكل أمر حتى الكفر والفسوق والعصيان، ويجوز أن ينهي عن كل أمر حتى عن التوحيد والصدق والعدل، وهو لو فعل؛ لكان كما لو أمر بالتوحيد والصدق والعدل، ونهى عن الشرك والكذب والظلم، هكذا يقول بعضهم.

وبعضهم يقول: يجوز الأمر بكل ما لا ينافي معرفة الأمر، بخلاف ما ينافي معرفته، وليس في الوجود عندهم سبب، ولكن إذا اقترن أحد الشيئين

بالآخر خلقاً أو شرعاً؛ صار علامة عليه، فالأعمال مجرد علامات محضة لا أسباب مقتضية.

وقالوا: أمر من لم يؤمن بالإيمان معناه: إني أريد أن أعذبكم، وعدم إيمانكم علامة على العذاب.

وكذلك أمره بالإيمان من علم أنه يؤمن معناه: إني أريد أن أثيبك، والإيمان علامة.

وهؤلاء منهم من ينفي القياس في الشرع والتعليل للأحكام، ومن أثبت القياس منهم؛ لم يجعل العلل إلا مجرد علامات.

ثم إنه مع هذا قد علم أن الحكم في الأصل ثابت بالنص والإجماع، وذلك دليل عليه، فأي حاجة إلى العلة؟! وكيف يتصور أن تكون العلة علامة على الحكم في الأصل، وإنما تطلب علته بعد أن يعلم ثبوت الحكم وحينئذ فلا فائدة في العلامة؟!

وأما الفرع؛ فلا يكون علة له حتى يكون علة للأصل، وهؤلاء منهم من ينكر العلل المناسبة، ويقول: المناسبة ليست طريقاً لمعرفة العلل، وهم أكثر أصحاب هذا القول.

ومن قال بالمناسبة من متأخريهم يقول: إنه قد اعتبر في الشرع اعتبار المناسب، فيستدل بمجرد الاقتران لا لأن الشارع حكم بها حكم به لتحصيل المصلحة المطلوبة بالحكم، ولا لدفع مفسدة أصلاً؛ فإن عندهم أنه ليس في خلقه ولا أمره لام (كي).

فجهم - رأس الجبرية - وأتباعه في طرف، والقدرية في الطرف الآخر.

وأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وأئمة الإسلام؛ كالفقهاء المشهورين ـ وغيرهم ـ، ومن سلك سبيلهم من أهل الفقه والحديث والمتكلمين في أصول الدين وأصول الفقه؛ فيقرون بالقدر، ويقرون بالشرع، ويقرون بالحكمة لله في خلقه وأمره ـ لكن قد يعرف أحدهم الحكمة، وقد لا يعرفها ـ، ويقرون بما جعله من الأسباب، وما في خلقه وأمره من المصالح التي جعلها رحمة بعباده مع أنه خالق كل شيء وربه ومليكه ـ أفعال العباد وغير أفعال العباد ـ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن كل ما وقع من خلقه وأمره فعدل وحكمة؛ سواء عرف العبد وجه ذلك أو لم يعرفه.

والحكمة الناشئة من الأمر ثلاثة أنواع:

أحدها: أن تكون في نفس الفعل وإن لم يؤمر به؛ كما في الصدق والعدل ـ ونحوهما ـ من المصالح الحاصلة لمن فعل ذلك وإن لم يؤمر به، والله يأمر بالصلاح وينهى عن الفساد.

والنوع الثاني: أن ما أمر به ونهى عنه صار متصفاً بحسنٍ اكتسبه من الأمر، وقبحٍ اكتسبه من النهي؛ كالخمر التي كانت لم تحرم، ثم حرمت، فصارت خبيثة، والصلاة إلى الصخرة التي كانت حسنة، فلما نهى عنها؛ صارت قبيحة؛ فإن ما أمر به يحبه ويرضاه، وما نهى عنه يبغضه ويسخطه، وهو إذا أحب عبداً ووالاه؛ أعطاه من الصفات الحسنة ما يمتاز بها على من أبغضه وعاداه، وكذلك المكان والزمان الذي يحبه ويعظمه ـ كالكعبة وشهر رمضان ـ، يخصه بصفات يميزه

بها على ما سواه بحيث يحصل في ذلك الزمان والمكان من رحمته وإحسانه ونعمته ما لا يحصل في غيره.

فإن قيل: الخمر قبل التحريم وبعده سواء، فتخصيصها بالخبث بعد التحريم ترجيح بلا مرجح.

قيل: ليس كذلك؛ بل إنما حرمها في الوقت الذي كانت الحكمة تقتضي تحريمها، وليس معنى كون الشيء حسناً وسيئاً مثل كونه أسود وأبيض؛ بل هو من جنس كونه نافعاً وضارًّا، وملائماً ومنافراً، وصديقاً وعدوًّا، ونحو هذا من الصفات القائمة بالموصوف التي تتغير بتغير الأحوال؛ فقد يكون الشيء نافعاً في وقت ضارًّا في وقت، والشيء الضار قد يترك تحريمه إذا كانت مفسدة التحريم أرجح؛ كما لو حرمت الخمر في أول الإسلام؛ فإن النفوس كانت قد اعتادتها عادة شديدة، ولم يكن حصل عندهم من قوة الإيمان ما يقبلون ذلك التحريم، ولا كان إيمانهم ودينهم تامًّا حتى لم يبق فيه نقص إلا ما يحصل بشرب الخمر من صدها عن ذكر الله وعن الصلاة، فلهذا وقع التدريج في تحريمها، فأنزل الله أولاً فيها: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾، ثم أنزل فيها ــ لما شربها طائفة، وصلوا، فغلط الإمام في القراءة ــ آية النهي عن الصلاة سكارى، ثم أنزل الله آية التحريم.

والنوع الثالث: أن تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر، وليس في الفعل البتة مصلحة، لكن المقصود ابتلاء العبد: هل يطيع أو يعصي، فإذا اعتقد الوجوب، وعزم على الفعل؛ حصل المقصود بالأمر، فينسخ حينئذ؛ كما جرى للخليل في قصة

الذبح؛ فإنه لم يكن الذبح مصلحة، ولا كان هو مطلوب الرب في نفس الأمر؛ بل كان مراد الرب ابتلاء إبراهيم ليقدم طاعة ربه ومحبته على محبة الولد، ولا يبقى في قلبه التفات إلى غير الله؛ فإنه كان يحب الولد محبة شديدة، وكان قد سأل الله أن يهبه إياه ـ وهو خليل الله ـ، فأراد تعالى تكميل خلته لله بأن لا يبقى في قلبه ما يزاحم به محبة ربه: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾، ومثل هذا الحديث الذي في «صحيح البخاري»: حديث أبرص وأقرع وأعمى، كان المقصود ابتلاءهم لا نفس الفعل.

وهذا الوجه والذي قبله مما خفي على المعتزلة، فلم يعرفوا وجه الحكمة الناشئة من الأمر، ولا من المأمور لتعلق الأمر به؛ بل لم يعرفوا إلا الأول، والذين أنكروا الحكمة عندهم الجميع سواء لا يعتبرون حكمة، ولا تخصيص فعل بأمر، ولا غير ذلك ـ كما قد عرف من أصلهم ـ.

ثم إن كثيراً من هؤلاء وهؤلاء يتكلمون في تفسير القرآن، والحديث، والفقه، فيبنون على تلك الأصول التي لهم، ولا يعرف حقائق أقوالهم إلا من عرف مأخذهم؛ فقول القائل: إن ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾، وفاتحة الكتاب قد تكون كل واحدة منهما في نفسها مماثلة لسائر السور، وآية الكرسي مماثلة لسائر الآيات، وإنما خصت بكثرة ثواب قارئها، أو لم تتعين الفاتحة في الصلاة ـ ونحو ذلك ـ؛ إلا لمحض المشيئة من غير أن يكون فيها صفة تقتضي التخصيص هو مبني على أصول جهم في الخلق والأمر وإن كان وافقه عليه أبو الحسن ـ وغيره ـ، وكتب السنة المعروفة التي فيها آثار السلف يذكر فيها هذا وهذا، ويجعل هذا القول قول الجبرية المتبعين لجهم في أقوال القدرية الجبرية المبتدعة، والسلف كانوا ينكرون

قول الجبرية الجهمية كما ينكرون قول المعتزلة القدرية، وهذا معروف عن سفيان الثوري، والأوزاعي، والزبيدي، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل ــ وغيرهم ــ، وقد ذكر ذلك غير واحد من أتباع الأئمة من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية ــ وسائر أهل السنة ــ في كتبهم؛ كما قد بسط في مواضعه، وذكرت أقوال السلف والأئمة في ذلك.

وإنما نبهنا هنا على الأصل؛ لأن كثيراً من الناس لا يعرف ذلك، ولا يظن قول أهل السنة في القدر إلا القول الذي هو عند أهل السنة قول جهم وأتباعه المجبرة، أو ما يشبه ذلك؛ كما أن منهم من يظن أن قول أهل السنة في مسائل الأسماء، والأحكام، والوعد، والوعيد هو ــ أيضاً ــ القول المعروف عند أهل السنة بقول جهم، وهذا يعرفه من يعرف أقوال الصحابة، والتابعين، وأئمة الإسلام المشهورين في هذه الأصول، وذلك موجود في الكتب المصنفة التي فيها أقوال جمهور الأئمة التي يذكر فيها أقوالهم في الفقه كثيراً، والعلماء الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة على مذهب السلف في ذلك، وكثير من الكتب المصنفة التي يذكر فيها أقوال السلف على وجه الاتباع من تصنيف أصحاب مالك والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل ــ وغيرهم ــ يذكرون ذلك فيها.

وينبغي للعاقل أن يعرف أن مثل هذه المسائل العظيمة التي هي من أعظم مسائل الدين لم يكن السلف جاهلين بها ولا معرضين عنها؛ بل من لم يعرف ما قالوه؛ فهو الجاهل بالحق فيها، وبأقوال السلف، وبما دل عليه الكتاب والسنة والصواب في جميع مسائل النزاع ما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين لهم

بإحسان، وقولهم هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والعقل الصريح، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة ــ والله سبحانه أعلم ــ» اهـ.



(٥)
ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

قال البيضاوي: «الفصل الثالث: في أحكامه: وفيه مسائل: الأولى: الوجوب قد يتعلق بمعين، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة؛ كخصال الكفارة...» إلى آخر كلامه.

ثم قال: «الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به، وكان مقدوراً...».

ثم قال: «الخامسة: وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؛ لأنه جزؤه، والدال عليه يدل عليه بالتضمن...».

ثم قال: «السابعة: الواجب لا يجوز تركه، قال الكعبي: (فعل المباح ترك الحرام)، وهو واجب، قلنا: لا؛ بل به يحصل».

أقول: هذه المسائل الأربعة من باب واحد، وقد كثر اضطراب الشراح فيها، ولشيخ الإسلام فيها تحقيق؛ خلاصته: رجوع اللزوم في هذه المسائل إلى اللزوم العقلي، وأن الواجب إذا استلزم وجوب شيء آخر، أو ترك شي؛ فهذا الواجب والمتروك تبعاً، وإن كان لا يتم الواجب إلا به، فلا حساب ولا عقاب إلا على الواجب المنصوص، أما اللازم؛ فليس كذلك؛ لأنه ليس مقصوداً بالذات، وإنما لزومه عقلي، فانظر تفصيل شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ؛ فإنه جامع في هذا الباب، نافع:

قال ـ رحمه الله ـ [«درء التعارض» (١/ ٢١١).]: «ولهذا تنازع الناس في الأمر بالشيء: هل يكون أمراً بلوازمه؟ وهل يكون نهياً عن ضده؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده.

ومنشأ النزاع أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم، ولا ترك الضد، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده.

وهذه المسألة هي الملقبة بأن ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب.

وقد غلط فيها بعض الناس، فقسموا ذلك إلى ما يقدر المكلف عليه؛ كالصحة في الأعضاء، والعدد في الجمعة، ونحو ذلك مما لا يكون قادراً على تحصيله، وإلى ما يقدر عليه؛ كقطع المسافة إلى الحج، وغسل جزء من الرأس في الوضوء، وإمساك جزء من الليل في الصيام ـ ونحو ذلك ـ.

فقالوا: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً؛ فهو واجب.

وهذا التقسيم خطأ؛ فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب، فلا يتم الوجوب إلا بها، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين؛ سواء كان مقدوراً عليه أو لا؛ كالاستطاعة في الحج، واكتساب نصاب الزكاة؛ فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج؛ وجب عليه الحج، وإذا كان مالكاً لنصاب الزكاة؛ وجبت عليه الزكاة، فالوجوب لا يتم إلا بذلك، فلا يجب عليه تحصيل استطاعة الحج، ولا ملك النصاب.

ولهذا من يقول: إن الاستطاعة في الحج ملك المال؛ كما هو مذهب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، فلا يوجبون عليه اكتساب المال، ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة: إما بذل الحج، وإما بذل المال له من ولده، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه؛ لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده، فيكون قبوله كتملك المباحات، والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون عليه اكتساب المباحات، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن الفعل.

والمقصود هنا: الفرق بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به، وأن الكلام في القسم الثاني، فما لا يتم الواجب إلا به ــ كقطع المسافة في الجمعة، والحج، ونحو ذلك ــ؛ فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين.

لكن من ترك الحج، وهو بعيد الدار عن مكة، أو ترك الجمعة، وهو بعيد الدار عن الجامع؛ فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار، ومع هذا؛ فلا يقال: إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار، والواجب ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزم فعله بطريق التبع مقصوداً بالوجوب؛ لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقاباً ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقاباً ممن تركها من جيران المسجد الجامع.

فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب؛ نشأت من ههنا شبهة: هل هو واجب أو ليس بواجب؟

والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الأمر؛ بل الآمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإن كان عالماً بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة، فقد لا تخطر بقلبه اللوازم.

ومن فهم هذا؛ انحلت عنه شبهة الكعبي: هل في الشريعة مباح أم لا؟

فإن الكعبي قال أنه لا مباح في الشريعة؛ لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات إلا وهو مشتغل به عن محرم، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده، فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها.

وجوابه أن يقال: النهي عن الفعل ليس أمراً بضد معين، لا بطريق القصد، ولا بطريق اللزوم؛ بل هو نهي عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهو أمر بمعنى مطلق كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمراً بمعين بخصوصه، ولا نهياً عنه؛ بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين ــ أي معين كان ــ، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات، فما امتاز به معين عن معين؛ فالخيرة فيه إلى المأمور، لم يؤمر به ولم ينه عنه، وما اشتركت فيه المعينات ــ وهو القدر المشترك ــ؛ فهو الذي أمر به الآمر.

وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور المخير، والأمر بالماهية الكلية: هل يكون أمراً بشيء من جزئياتها أم لا؟

فالمخير هو الذي يكون أمر بخصلة من خصال معينة؛ كما في فدية الأذى وكفارة اليمين؛ كقوله ــ تعالى ــ: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، وقوله ــ تعالى ــ: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحداً منها؛ برئت ذمته، وأنه إذا ترك الجميع؛ لم يعاقب على ترك الثلاثة؛ كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها.

وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معيناً في نفس الأمر، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله، وإنما يقول هذا بعض الغالطين، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم؛ بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا، وهو كما قال ابن عباس: كل شي في القرآن (أو)... فهو على التخيير، وكل شي في القرآن، فمن لم يجد؛ فهو على الترتيب، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه.

ثم اضطرب الناس هنا: هل الواجب الثلاثة، فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخير، أو الواجب واحد لا بعينه، فيكون المأمور به مبهماً غير معلوم للمأمور؟ ولا بد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور به والعمل به.

والقول بإيجاب الثلاثة يحكى عن المعتزلة، والقول بإيجاب واحد بعينه هو قول الفقهاء.

وحقيقة الأمر: أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة، وهو مسمى أحدهما، فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين، وهذا المعين، وهذا المعين، فلم يجب واحد بعينه غير معين؛ بل وجب أحد المعينات، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه الآمر، والمتناقض هو أن يوجب معيناً ولا يعينه، أما إذا كان الواجب غير معين؛ بل هو القدر المشترك؛ فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين.

وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلية؛ كالأمر بإعتاق رقبة؛ فإن الواجب رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معيناً، لكن لا يكون معيناً في العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحداً بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معيناً، وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معيناً، مشخصاً، مخصوصاً، متميزاً في الأعيان، وإنما سمي كليًّا؛ لكونه في الذهن كليًّا، وأما في الخارج؛ فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلاً.

وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه ــ كما تقدم ــ، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب ــ تعالى ــ، وجعلوه وجوداً مطلقاً: إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج.

والمتفلسفة، منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج؛ كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي؛ كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

وكلا القولين خطأ صريح؛ فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن؛ كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول

الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا؛ فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلد بعض من قال ذلك من الغالطين عليه.

ومن علم هذا؛ علم كثيراً مما دخل المنطق من الخطإ في كلامهم في الكليات والجزئيات؛ مثل الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام.

وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة علمية مغايرة للشيء المعين الموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطإ في الإلهيات، حتى يعتقد في الموجود الواجب أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا ــ وأمثاله ــ، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج، فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود.

وهذا الكفر المتناقض ــ وأمثاله ــ هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه،

ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق، ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطإ في النظر، وليس الأمر كذلك؛ بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله ــ تعالى ــ فيه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠)﴾.

والكلام في هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإبهام، فإذا فسر المراد بتلك الألفاظ؛ انكشفت حقيقة المعاني المعقولة ــ كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى ــ.

والغرض ــ هنا ــ: أن الأمر بالشيء الذي هو لوازم لا توجد إلا بوجوده؛ سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الآمر قاصداً للأمر بتلك اللوازم؛ بحيث يكون آمراً بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركهما؛ عوقب على كل منهما، وقد يكون قصده ــ أيضاً ــ ترك الملزوم؛ لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له، وإنما لزوماً.

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية، والمذكى بالميت، ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه.

فقالت طائفة: كلتاهما محرمة.

وقالت طائفة: بل المحرم في نفس الأمر الأخت والميتة، والأخرى إنما نهي عنها لعلة الاشتباه.

وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقة من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضي التحليل والتحريم، فيقول: كلاهما نهي عنه، وإنما سبب النهي اختلف.

والتحقيق في ذلك: أن المقصود للناهي اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التي من أجلها نهي عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى؛ فهي من باب اللوازم، فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله.

وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم، واشتبه ذلك القدح بغيره، فعلى المريض اجتناب القدحين، والمفسدة في أحدهما، ولهذا لو أكل الميتة والمذكى؛ لعوقب على أكل الميته كما لو أكلها وحدها، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين؛ فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما» اهـ.



(٦)
حكم الأشياء قبل بعثة الأنبياء

قال البيضاوي: «الفرع الثاني: الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء، محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية...».

أقول: هذا نزاع نبه فيه شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ على وهم يتعلق بحكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة، ونحوها من المنافع، وبين أن الحكم فيها عدم وصفها بتحليل أو تحريم؛ لأن التحريم والتحليل فرع عن وجود الشريعة وقيام الحجة، ومع هذا؛ فلا عذاب إلا بعد إرسال الرسل وقيام الحجة، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾، فهي وإن لم توصف بتحليل ولا تحريم؛ فلا عقاب فيها؛ لعدم التبليغ، وعدم وجود الشرع الذي تقوم به الحجة على الخلق.

قال ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (٢١/ ٥٣٨).]:«فإن قيل: كيف يكون في ذلك إجماع وقد علمت اختلاف الناس في الأعيان قبل مجيء الرسل وإنزال الكتب، هل الأصل فيها الحظر أو الإباحة؟ أو لا يدرى ما الحكم فيها؟ أو أنه لا حكم لها أصلاً؟ واستصحاب الحال دليل متبع، وأنه قد ذهب بعض من صنف في أصول الفقه من أصحابنا ــ وغيرهم ــ على أن حكم الأعيان الثابت لها قبل الشرع مستصحب بعد الشرع، وأن من قال بأن الأصل في الأعيان الحظر؛ استصحب هذا الحكم حتى يقوم دليل الحل؟

فأقول: هذا قول متأخر لم يؤثر أصله عن أحد من السابقين ممن له قدم، وذلك أنه قد ثبت أنها بعد مجيء الرسل على الإطلاق، وقد زال حكم ذلك

الأصل بالأدلة السمعية التي ذكرتها، ولست أنكر أن بعض من لم يحط علماً بمدارك الأحكام، ولم يؤت تمييزاً في مظان الاشتباه ربما سحب ذيل ما قبل الشرع على ما بعده إلا أن هذا غلط قبيح لو نبه له؛ لتنبه مثل الغلط في الحساب لا يهتك حريم الإجماع، ولا يثلم سنن الاتباع.

ولقد اختلف الناس في تلك المسألة: هل هي جائزة أم ممتنعة؟ لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل؛ إذ كان آدم نبيًّا مكلماً حسب اختلافهم في جواز خلو الأقطار عن حكم مشروع وإن كان الصواب عندنا جوازه، ومنهم من فرضها فيمن ولد بجزيرة إلى غير ذلك من الكلام الذي يبين لك أن لا عمل بها وأنها نظر محض ليس فيه عمل؛ كالكلام في مبدإ اللغات، وشبه ذلك على أن الحق الذي لا راد له أن قبل الشرع لا تحليل ولا تحريم؛ فإذ لا تحريم يستصحب ويستدام، فيبقى الآن كذلك، والمقصود خلوها عن المآثم والعقوبات» اهـ.



(٧)
استطاعة العبد قبل الفعل أم معه؟

قال البيضاوي: «الرابعة: التكليف يتوجه عند المباشرة، وقالت المعتزلة: بل قبلها».

أقول: هذه مسألة مشهورة في كتب أصول الفقه، ويذكر فيها قول المعتزلة، وقول الأشعرية عادة.

وشيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ بين تفصيل القول فيها، وأن الصواب مجموع قولي المعتزلة والأشاعرة دون نفي واحد منهما؛ بل تنزيل كل قول في موضعه:

قال ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (٨/ ٣٧١ـ٣٧٦).]:« (فصل): قد تكلم الناس من أصحابنا ــ وغيرهم ــ في (استطاعة العبد): هل هي مع فعله أم قبله؟ وجعلوها قولين متناقضين:

فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط، وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري، ومن وافقهم من أصحابنا ــ وغيرهم ــ.

وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل، وهو الغالب على النفاة من المعتزلة، والشيعة.

وجعل الأولون القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد؛ إذ هي مقارنة له لا تنفك عنه، وجعل الآخرون الاستطاعة لا تكون إلا صالحة للضدين، ولا تقارن الفعل أبداً.

والقدرية أكثر انحرافاً؛ فإنهم يمنعون أن يكون مع الفعل قدرة بحال؛ فإن عندهم أن المؤثر لا بد أن يتقدم على الأثر لا يقارنه بحال سواء في ذلك القدرة والإرادة والأمر.

والصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة: أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له ـ أيضاً ـ، وتقارنه ـ أيضاً ـ استطاعة أخرى لا تصلح لغيره.

فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل، فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له.

قال الله ـ تعالى ـ في الأولى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، ولو كانت هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل؛ لما وجب الحج إلا على من حج، ولما عصى أحد بترك الحج، ولا كان الحج واجباً على أحد قبل الإحرام به؛ بل قبل فراغه.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾: فأمر بالتقوى بمقدار الاستطاعة، ولو أراد الاستطاعة المقارنة؛ لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل فقط؛ إذ هو الذي قارنته تلك الاستطاعة.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، و(الوسع): الموسوع، وهو الذي تسعه وتطيقه، فلو أريد به المقارن؛ لما كلف أحد إلا الفعل الذي أتى به فقط دون ما تركه من الواجبات.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾، والمراد به: الاستطاعة المتقدمة، وإلا كان المعنى: (فمن لم يفعل الصيام؛ فإطعام ستين)، فيجوز حينئذ الإطعام لكل من لم يصم، ولا يكون الصوم واجباً على أحد حتى يفعله.

وقال النبي ×: «إذا أمرتكم بأمر؛ فأتوا منه ما استطعتم»، ولو أريد به المقارنة فقط؛ لكان المعنى: (فأتوا منه ما فعلتم)، فلا يكونون مأمورين إلا بما فعلوه، وكذلك قال النبي × لعمران بن حصين: «صل قائماً، فإن لم تستطع؛ فقاعداً، فإن لم تستطع؛ فعلى جنب»، ولو أريد المقارن؛ لكان المعنى، فإن لم تفعل؛ فتكون مخيراً، ونظائر هذا متعددة؛ فإن كل أمر علق في الكتاب والسنة وجوبه بالاستطاعة، وعدمه بعدمها لم يرد به المقارنة، وإلا لما كان الله قد أوجب الواجبات إلا على من فعلها، وقد أسقطها عمن لم يفعلها، فلا يأثم أحد بترك الواجب المذكور.

وأما الاستطاعة المقارنة الموجبة؛ فمثل قوله ــ تعالى ــ: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾﴾، فهذه الاستطاعة هي المقارنة الموجبة؛ إذ الأخرى لا بد منها في التكليف.

فالأولى: هي الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي، والثواب والعقاب، وعليها يتكلم الفقهاء، وهي الغالبة في عرف الناس.

والثانية: هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر، وبها يتحقق وجود الفعل.

فالأولى للكلمات الأمريات الشرعيات، والثانية للكلمات الخلقيات الكونيات؛ كما قال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾.

وقد اختلف الناس في قدرة العبد على خلاف معلوم الحق أو مراده.

والتحقيق: أنه قد يكون قادراً بالقدرة الأولى الشرعية المتقدمة على الفعل؛ فإن الله قادر ــ أيضاً ــ على خلاف المعلوم والمراد، وإلا لم يكن قادراً إلا على ما فعله، وليس العبد قادراً على ذلك بالقدرة المقارنة للفعل؛ فإنه لا يكون إلا ما

علم الله كونه، وأراد كونه؛ فإنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وكذلك قول الحواريين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ إنما استفهموا عن هذه القدرة، وكذلك ظن يونس أن لن نقدر عليه؛ أي: فسر بالقدرة؛ كما يقال للرجل: هل تقدر أن تفعل كذا؟ أي هل تفعله؟ وهو مشهور في كلام الناس.

ولما اعتقدت القدرية أن الأولى كافية في حصول الفعل، وأن العبد يحدث مشيئته؛ جعله مستغنياً عن الله حين الفعل؛ كما أن الجبرية لما اعتقدت أن الثانية موجبة للفعل، وهي من غيره؛ رأوه مجبوراً على الفعل، وكلاهما خطأ قبيح؛ فإن العبد له مشيئة، وهي تابعة لمشيئة الله؛ كما ذكر الله ذلك في عدة مواضع من كتابه: ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾﴾ ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾﴾ ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾، فإذا كان الله قد جعل العبد مريداً مختاراً شائياً؛ امتنع أن يقال: هو مجبور مقهور مع كونه قد جعل مريداً، وامتنع أن يكون هو الذي ابتدع لنفسه المشيئة.

فإذا قيل: هو مجبور على أن يختار مضطر إلى أن يشاء؛ فهذا لا نظير له، وليس هو المفهوم من الجبر بالاضطرار، ولا يقدر على ذلك إلا الله.

ولهذا افترق القدرية والجبرية على طرفي نقيض، وكلاهما مصيب فيما أثبته دون ما نفاه: فأبو الحسين البصري ومن وافقه من القدرية يزعمون أن العلم بأن العبد يحدث أفعاله وتصرفاته: علم ضروري، وأن جحد ذلك سفسطة، وابن الخطيب ــ ونحوه من الجبرية ــ يزعمون أن العلم بافتقار رجحان فعل العبد على تركه إلى مرجح من غير العبد ضروري؛ لأن الممكن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح.

وكلا القولين صحيح، لكن دعوى استلزام أحدهما نفي الآخر ليس بصحيح؛ فإن العبد محدث لأفعاله كاسب لها، وهذا الإحداث مفتقر إلى محدث؛ فالعبد فاعل صانع محدث، وكونه فاعلاً صانعاً محدثاً بعد أن لم يكن لا بد له من فاعل؛ كما قال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨﴾، فإذا شاء الاستقامة؛ صار مستقيماً، ثم قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾، فما علم بالاضطرار، وما دلت عليه الأدلة السمعية والعقلية كله حق، ولهذا كان لا حول ولا قوة إلا بالله، والعبد فقير إلى الله فقراً ذاتيًّا له في ذاته وصفاته وأفعاله مع أن له ذاتاً وصفات وأفعالاً، فنفي أفعاله كنفي صفاته وذاته، وهو جحد للحق شبيه بغلو غالية الصوفية الذين يجعلونه هو الحق أو جعل شيء منه مستغنياً عن الله أو كائناً بدونه جحد للحق شبيه بغلو الذي قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٤﴾، وقال: إنه خلق نفسه، وإنما الحق ما عليه أهل السنة والجماعة، وإنما الغلط في اعتقاد تناقضه بطريق التلازم، وأن ثبوت أحدهما مستلزم لنفي الآخر، فهذا ليس بحق، وسببه كون العقل يزيد على المعلوم المدلول عليه ما ليس كذلك، وتلك الزيادة تناقض ما علم ودل عليه».

وقال ـ رحمه الله ـ [«درء التعارض» (٦٠ـ٦١).]: «فالنوع الأول كتنازع المتكلمين من مثبتة القدر ونفاته في استطاعة العبد، وهي قدرته وطاقته، هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل، أو يجب أن تكون معه وإن كانت متقدمة عليه؟

فمن قال بالأول؛ لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل.

ولهذا كان الصواب الذي عليه محققوا المتكلمين، وأهل الفقه، والحديث، والتصوف ــ وغيرهم ــ ما دل عليه القرآن، وهو أن الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي، وهي المصححة للفعل؛ لا يجب أن تقارن الفعل، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل؛ فهي مقارنة له.

فالأولى كقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وقول النبي × لعمران بن حصين: «صل قائماً، فإن لم تستطع؛ فقاعداً، فإن لم تستطع؛ فعلى جنب».

ومعلوم أن الحج والصلاة لا يجب أن تكون مع الفعل.

والثانية كقوله ــ تعالى ــ: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾، وقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا ﴿١٠٠﴾ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾﴾ على قول من يفسر الاستطاعة بهذه.

وأما على تفسير السلف والجمهور؛ فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذه حال من صده هواه، أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك، وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له، وأما الأولى؛ فلولا وجودها لم يثبت التكليف؛ كقوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾ ــ وأمثال ذلك ــ.

فهؤلاء المفرطون والمعتدون في أصول الدين إذا لم يستطيعوا سمع ما أنزل إلى الرسول، فهم من هذا القسم» اهـ.

(٨)
فصل المقال في التكليف بالمحال

قال البيضاوي: «الفصل الثالث: في المحكوم به: وفيه مسائل: الأولى: التكليف بالمحال جائز؛ لأن حكمه لا يستدعي غرضاً، قيل: لا يتصور وجوده، فلا يطلب، قلنا: إن لم يتصور؛ امتنع الحكم باستحالته، غير واقع بالممتنع لذاته؛ كإعدام القديم، وقلب الحقائق للاستقراء، ولقوله ــ تعالى ــ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾، قيل: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل، ومنه أنه لا يؤمن، فهو جمع بين النقيضين، قلنا: لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن».

أقول: تكليف ما لا يطاق هل هو واقع في الشريعة؟ وهل يجوز الأمر به مع أنه ليس من الشريعة؟ وما دخل في هذه المسألة من تلبيس في بناء فروع على أصول باطلة، أو فروع باطلة على أصول صحيحة.

وقد نبه شيخ الإسلام إلى حقيقة هذه المسألة وتحرير القول فيها، وأن التكليف بالمحال واقع في الشريعة بجميع أقسامه:

قال ــ رحمه الله ــ [«درء التعارض» (١/ ٥٩ــ٦٥).]: «وأما قول السائل: هل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق ــ والحال هذه ــ؟

فيقال: هذه العبارة وإن كثر تنازع الناس فيها نفياً وإثباتاً؛ فينبغي أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان:

أحدهما: ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق.

والثاني: ما اتفقوا على أنه لا يطاق، لكن تنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في عدم وقوعه.

فإما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق وتنازعوا في وقوع الأمر به؛ فليس كذلك.

فالنوع الأول كتنازع المتكلمين من مثبتة القدر ونفاته في استطاعة العبد، وهي قدرته وطاقته، هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل، أو يجب أن تكون معه وإن كانت متقدمة عليه؟

فمن قال بالأول؛ لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل.

ولهذا كان الصواب الذي عليه محققوا المتكلمين، وأهل الفقه، والحديث، والتصوف ــ وغيرهم ــ ما دل عليه القرآن، وهو أن الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي، وهي المصححة للفعل؛ لا يجب أن تقارن الفعل، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل؛ فهي مقارنة له.

فالأولى كقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وقول النبي × لعمران بن حصين: «صل قائماً، فإن لم تستطع؛ فقاعداً، فإن لم تستطع؛ فعلى جنب».

ومعلوم أن الحج والصلاة لا يجب أن تكون مع الفعل.

والثانية كقوله ــ تعالى ــ: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾، وقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَـٰفِرِينَ عَرْضًا ﴿١٠٠﴾ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿١٠١﴾﴾ على قول من يفسر الاستطاعة بهذه.

وأما على تفسير السلف والجمهور؛ فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذه حال من صده هواه، أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك، وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له، وأما الأولى؛ فلولا وجودها لم يثبت التكليف؛ كقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ــ وأمثال ذلك ــ.

فهؤلاء المفرطون والمعتدون في أصول الدين إذا لم يستطيعوا سمع ما أنزل إلى الرسول، فهم من هذا القسم.

وكذلك أيضاً تنازعهم في المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون: فمن الناس من يقول: إن هذا غير مقدور عليه؛ كما أن غالية القدرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون، وذلك لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكناً ولا مقدوراً عليه.

وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس، وقالوا: هذا منقوض عليهم بقدرة الله ــ تعالى ــ، وقالوا: إن الله يعلمه على ما هو عليه، فيعلمه ممكناً مقدوراً للعبد غير واقع ولا كائن؛ لعدم إرادة العبد له، أو لبغضه إياه ــ ونحو ذلك ــ، لا لعجزه عنه.

وهذا النزاع يزول بتنويع القدرة عليه ــ كما تقدم ــ؛ فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل وإن كان مقدور القدرة المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي.

وأما النوع الثاني؛ فكاتفاقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه؛ كما لا يطيق الأعمى والأقطع والزمن نقط المصحف وكتابته والطيران، فمثل هذا النوع قد

اتفقوا على أنه غير واقع في الشريعة، وإنما تنازعوا في جواز الأمر بـه عقـلاً حتـى نازع بعضهم في الممتنع لذاته؛ كالجمع بين الضدين والنقيضين، هل يجـوز الأمـر به من جهة العقل مع أن ذلك لم يرد في الشريعة؟

ومن غلا، فزعم وقوع هذا الضرب في الشريعة ــ كمـن يـزعم أن أبـا لهـب كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ــ؛ فهو مبطل في ذلك عند عامـة أهـل القبلـة مـن جميع الطوائف؛ بل إذا قدر أنه أخبر بصليه النار المستلزم لموته عـلى الكفـر، وأنـه أسمع هذا الخطاب؛ ففي هذا الحال انقطع تكليفه، ولم ينفعه الإيمان حينئذ كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب، قال ــ تعـالى ــ: ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ ﴾.

والمقصود هنا: التنبيه على أن النـزاع في هـذا الأصـل يتنـوع تـارة إلى الفعـل المأمور به، وتارة إلى جواز الأمر.

ومن هنا شبه من شبه من المتكلمين على الناس؛ حيث جعـل القسـمين قسـماً واحداً، وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً؛ لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلهـا عامة المسلمين من باب ما لا يطاق، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر.

ثم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزماً لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه، وقاس أحد النوعين بالآخر، وذلك من الأقيسة التي اتفـق المسلمون ــ بل وسائر أهل الملل، بل وسائر العقلاء ــ عـلى بطلانـهـا؛ فـإن مـن قاس الصحيح المأمور بالأفعال ــ كقوله: إن القدرة مع الفعل، أو أن الله علم أنه

لا يفعل ـ على العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه؛ فقد جمع بين ما يعلم الفرق بينهما بالاضطرار عقلاً وديناً، وذلك من مثارات الأهواء بين القدرية وإخوانهم الجبرية.

وإذا عرف هذا؛ فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام؛كإطلاق القول بأن الناس مجبورون على أفعالهم، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك، وذم من يطلقه، وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد، ولا بأنه شاء الكائنات، وقالوا: هذا رد بدعة ببدعة، وقابل الفاسد بالفاسد والباطل بالباطل، ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط؛ لذكرت من نصوص أقوالهم في ذلك ما يبين ردهم لذلك».

وقال ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (٨/ ٢٩٨ـ٣٠٢).]: «وفصل الخطاب في هذه المسألة: أن النزاع فيها في أصلين:

أحدهما: التكليف الواقع الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة، وهو أمر العباد كلهم بما أمرهم الله به ورسوله من الإيمان به وتقواه، هل يسمى هذا أو شيء منه تكليف ما لا يطاق؟

فمن قال بأن القدرة لا تكون إلا مع الفعل يقول: إن العاصي كلف ما لا يطيقه، ويقول: إن كل أحد كلف حين كان غير مطيق، وكذلك من زعم أن تقدم العلم، والكتاب بالشيء يمنع أن يقدر على خلافه، قال: إن كلف خلاف المعلوم؛ فقد كلف ما لا يطيقه، وكذلك من يقول: إن العرض لا يبقى زمانين يقول: إن الاستطاعة المتقدمة لا تبقى إلى حين الفعل.

وهذا في الحقيقة ليس نزاعاً في الأفعال التي أمر الله بها ونهى عنها، هل يتناولها التكليف؟ وإنما هو نزاع في كونها غير مقدورة للعبد التارك لها وغير مقدورة قبل فعلها، وقد قدمنا أن القدرة نوعان، وأن من أطلق القول بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل فإطلاقه مخالف لما ورد في الكتاب، والسنة، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ــ كإطلاق القول بالجبر ــ وإن كان قد أطلق ذلك طوائف من المنتسبين إلى السنة في ردهم على القدرية من المنتسبين إلى الإمام أحمد، وغيره من أئمة السنة؛ كأبي الحسن، وأبي بكر عبد العزيز، وأبي عبد الله بن حامد، والقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى، وأبي المعالي، وأبي الحسن بن الزاغوني ــ وغيرهم ــ، فقد منع من هذا الإطلاق جمهور أهل العلم؛ كأبي العباس بن سريج، وأبي العباس القلانسي ــ وغيرهما ــ، ونقل ذلك عن أبي حنيفة ــ نفسه ــ، وهو مقتضى قول جميع الأمة.

ولهذا امتنع أبو إسحاق بن شاقلا من إطلاق ذلك، وحكى فيه القولين، فقال ــ فيما ذكره عنه القاضي أبو يعلى ــ: الاستطاعة مع الفعل أو قبله؟ حجة من قال: إن الصلاة، والحج، والجهاد لا يجوز أن يأمر به غير مستطيع، وحجة من قال: إن الفعل خلق من خلق الله ــ عز وجل ــ، فإذا خلق فيه فعلاً فعله، وهذا كما أن من قال: إنه ليس للعبد إلا قدرة واحدة يقدر بها على الفعل والترك، وأنه مستغن في حال الفعل عن معونة من الله ــ تعالى ــ يفعل بها، وسوى بين نعمته على المؤمن والكافر، والبر والفاجر؛ فهو مبطل، وهم من القدرية الذين حاد منهم في الأيام المشهورة؛ حيث كان قولهم: إن العبد لا يفتقر إلى الله ــ تعالى ــ حال الفعل بالبر عما وجد قبل الفعل، وأنه ليس لله ــ تعالى ــ نعمة أنعم بها على

من آمن به وأطاعه أكبر من نعمته على من كفر به وعصاه، فهذا القول خطأ قطعاً، ولهذا اتفق أهل السنة والجماعة على تضليل صاحب هذا القول.

ثم النزاع بينهم بعد ذلك في هذه الأمور كثير منه لفظي، ومنه ما هو اعتباري؛ كتنازعهم في أن العرض هل يبقى أم لا يبقى؟ وبنوا على ذلك بقاء الاستطاعة، ولكن أحسن الألفاظ والاعتبارات ما يطابق الكتاب، والسنة، واتفاق سلف الأمة وأئمتها، والواجب أن يجعل نصوص الكتاب والسنة هي الأصل المعتمد الذي يجب اتباعه، ويسوغ إطلاقه، ويجعل الألفاظ التي تنازع فيها الناس نفياً أو إثباتاً موقوفة على الاستفسار والتفصيل، ويمنع من إطلاق نفي ما أثبته الله ورسوله وإطلاق إثبات ما نفى الله ورسوله.

والأصل الثاني: فيما اتفق الناس على أنه غير مقدور للعبد، وتنازعوا في جواز تكليفه، وهو نوعان:

ما هو ممتنع عادة؛ كالمشي على الوجه، والطيران ــ ونحو ذلك ــ.

وما هو ممتنع في نفسه؛ كالجمع بين الضدين؛ فهذا في جوازه عقلاً ثلاثة أقوال ــ كما تقدم ــ، وأما وقوعه في الشريعة، وجوازه شرعاً؛ فقد اتفق حملة الشريعة على أن مثل هذا ليس بواقع في الشريعة، وقد حكى انعقاد الإجماع على ذلك غير واحد منهم أبو الحسن بن الزاغوني، فقال:

فصل

تكليف ما لا يطاق، وهو على ضربين:

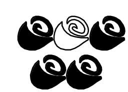
أحدهما: تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز، وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام، والأعمى الخط ونقط الكتاب ــ وأمثال ذلك ــ، فهذا مما لا يجوز تكليفه، وهو مما انعقد الإجماع عليه، وذلك لأن عدم الطاقة فيه ملحقة بالممتنع والمستحيل، وذلك يوجب خروجه عن المقدور، فامتنع تكليف مثله.

والثاني: تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز؛ مثل أن يكلف الكافر الذي سبق في علمه أنه لا يستجيب للتكليف؛ كفرعون، وأبي جهل ــ وأمثالهم ــ، فهذا جائز، وذهبت المعتزلة إلى أن تكليف ما لا يطاق غير جائز.

قال: وهذه المسألة كالأصل لهذه.

قلت: وهذا الإجماع هو إجماع الفقهاء وأهل العلم؛ فإنه قد ذهب طائفة من أهل الكلام إلى أن تكليف الممتنع لذاته واقع في الشريعة، وهذا قول الرازي، وطائفة قبله، وزعموا أن تكليف أبي لهب ــ وغيره ــ من هذا الباب؛ حيث كلف أن يصدق بالأخبار التي من جملتها الإخبار بأنه لا يؤمن، وهذا غلط؛ فإنه من أخبر الله أنه لا يؤمن، وأنه يصلى النار بعد دعاء النبي ﷺ له إلى الإيمان، فقد حقت عليه كلمة العذاب؛ كالذي يعاين الملائكة وقت الموت لم يبق بعد هذا

مخاطباً من جهة الرسول بهذين الأمرين المتناقضين، وكذلك من قال: تكليف العاجز واقع محتم بقوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾؛ فإنه يناقض هذا الإجماع، ومضمون الإجماع نفي وقوع ذلك في الشريعة، وأيضاً: فإن مثل هذا الخطاب إنما هو خطاب تعجيز على وجه العقوبة لهم لتركهم السجود وهم سالمون، يعاقبون على ترك العبادة في حال قدرتهم بأن أمروا بها حال عجزهم على سبيل العقوبة لهم، وخطاب العقوبة والجزاء من جنس خطاب التكوين لا يشترط فيه قدرة المخاطب؛ إذ ليس المطلوب فعله، وإذا تبينت الأنواع والأقسام؛ زال الاشتباه والإبهام» اهـ.



(٩)
أصل اللغات اصطلاح أم توقيف؟

قال البيضاوي: «ولم يثبت تعيين الواضع، والشيخ زعم أن الله ـ تعالى ـ وضعه، ووقف عباده عليه».

أقول: هذه المسألة في باب اللغة، وأول من وضع اللغة، وهل هي اصطلاح أم توقيف، والبيضاوي يختار أن الواضع لم يثبت تعيينه، وهو اختيار جمهرة من المحققين.

وشيخ الإسلام يقول: إن المعروف والمنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ في معانيها، أما قبل ذلك هل هي وضع أم اصطلاح؛ فلا يمكن الجزم به.

فانظر كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ بعد صفحات في مسألة الحقيقة والمجاز؛ فهو منقول هناك؛ لأنه تعرض للمسألة ـ هذه ـ في بحث المجاز للصلة التي لها فيه.

(١٠)
لا بد من مراعاة قصد المتكلم في دلالة الألفاظ

قال البيضاوي: «الفصل الثاني: في تقسيم الألفاظ: دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام».

أقول: هذا تقسيم صحيح لدلالة اللفظ، ولشيخ الإسلام تقييد حسن أحببت نقله هنا ــ وإن أشار إليه بعض أصحاب الحواشي والشارحين ــ، وأنه لا بد من مراعاة قصد المتكلم ومراده في اللفظ:

قال ــ رحمه الله ــ [«منهاج السنة» (٥/ ٤٥٢).]: «ولفظ (الماهية) مأخوذ من قول السائل: ما هو؟ و(ما هو) سؤال عما يتصوره المسؤول ليجيب عنه، وتلك هي الماهية للشيء في نفسه، والمعنى المدلول عليه باللفظ لا بد أن يكون مطابقاً للفظ، فتكون دلالة اللفظ عليه بالمطابقة، ودلالة اللفظ على بعض ذلك المعنى بالتضمن، ودلالته على لازم ذلك المعنى بالالتزام.

وليست دلالة المطابقة دلالة اللفظ على وضع له كما يظنه بعض الناس، ولا دلالة التضمن استعمال اللفظ في جزء معناه، ولا دلالة الالتزام استعمال اللفظ في لازم معناه.

بل يجب الفرق بين ما وضع له اللفظ وبين ما عناه المتكلم باللفظ، وبين ما يحمل المستمع عليه اللفظ، فالمتكلم إذا استعمل اللفظ في معنى؛ فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ، وسمي (معنى)؛ لأنه عنى؛ أي: قصد وأريد بذلك، فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه.

ثم قد يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ـ وهو الحقيقة ـ، وقد يكون مستعملاً في غير ما وضع له ـ وهو المجاز ـ، وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك.

وذلك كله دلالة اللفظ على مجموع المعنى، وهي دلالة المطابقة؛ سواء كانت الدلالة حقيقية أو مجازية ـ أو غير ذلك ـ، ثم ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ إذا كان له جزء؛ فدلالة اللفظ عليه تضمن؛ لأن اللفظ تضمن ذلك الجزء، ودلالته على لازم ذلك المعنى هي دلالة الملزوم، وكل لفظ استعمل في معنى؛ فدلالته عليه مطابقة؛ لأن اللفظ مطابق المعنى بأي لغة كان، سواء سمي ذلك حقيقة أو مجازاً.

فالماهية التي يعنيها المتكلم بلفظه دلالة لفظه عليها دلالة مطابقة، ودلالته على ما دخل فيها دلالة تضمن، ودلالته على ما يلزمها وهو خارج عنها دلالة الالتزام».

وقال ـ رحمه الله ـ [«درء التعارض» (١٠/ ١٢ـ١٣).]: «وهذا كما يقولونه في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلم، ودلالة التضمن دلالة اللفظ على ما هو داخل في ذلك المعنى، ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ.

فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع الماهية التي عناه المتكلم بلفظه، وهو دلالة على تمام الماهية، وذلك المدلول عليه بالمطابقة هو مقول في جواب (ما

هو؟)، إذا قيل (ما هو) بحسب الاسم، وإذا سئل عما هو المراد بهذا اللفظ؛ ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء هذا المدلول، وهو جزء ماهيته، وهو داخل في ذاته، وأما اللازم لهذا المدلول؛ فهو خارج عن حقيقته، عرض لازم له، فهذا تقسيم معقول، ولكنه يعود إلى قصد المتكلم، ومراده باللفظ» اهـ.



(١١)
قاعدة جليلة في الاشتقاق

قال البيضاوي: «الفصل الثالث: في الاشتقاق:... الثالثة: اسم الفاعل لا يشتق لشيء، والفعل لغيره للاستقراء، قالت المعتزلة: الله ـ تعالى ـ متكلم بكلام يخلقه في جسم، كما أنه الخالق، والخلق هو المخلوق، قلنا: الخلق هو التأثير، قالوا: إن قدم؛ فيلزم قدم العالم، وإلا لافتقر إلى خلق آخر، ويتسلسل، قلنا: هو نسبة، فلم يحتج إلى تأثير آخر».

أقول: هذه المسألة قاعدة في الاشتقاق، جليلة، وهي: أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء، والفعل لغيره، فلا يمكن أن يقال: (زيد ضارب)، والضرب فعله عمرو.

وهذا وضح جلي، وهو رد صريح على المعتزلة الذين قالوا: (إن الله يتكلم بكلام يخلقه في غيره)، وهذا باطل ـ كما ترى ـ، ولكن المعتزلة اعترضوا على الأشعرية الذين قالوا: (إن الله خلق، والخلق هو المخلوق)، قالت المعتزلة: فكذلك الكلام.

فلم يكن للأشعرية جواب صحيح بخلاف السلف الذين أثبتوا لله صفة الخلق، وقالوا: المخلوق غير صفة الخلق، وأثبتوا الرضا، والغضب، والفرح لله ـ عز وجل ـ صفات له، وهي الأفعال الاختيارية له، وقد نص القرآن والسنة على هذا النوع من أفعال الله في مئات المواضع، ولا يعترض على التقرير بأنه يلزم من إثبات الأفعال الاختيارية قيام الحوادث بذات الله، فهذه شبهة ضعيفة جدًّا أجاب عليها شيخ الإسلام في «درء التعارض» ـ وغيره من كتبه ـ، فليعلم ذلك.

وأما شرح كلام المصنف ـ مختصراً ـ: أن المصنف لما نقل اعتراض المعتزلة، وإلزامهم أن الخلق هو المخلوق؛ أجاب بأن الخلق هو التأثير، والتأثير عدمي لا وجود له، فلا يلزم منه تسلسل، ولا قدم، وكلام المصنف خطأ، وإلزام المعتزلة صحيح، فالتأثير ليس عدميًّا؛ بل إن الفخر الرازي قال: إن كون التأثير وجوديًّا أمر معلوم بالضرورة، فلا ينقطع المعتزلة وغير المعتزلة إلا بأصل السلف المطرد بإثبات جميع هذه الصفات لله ـ عز وجل ـ، سواء كانت صفات ذات ـ كالعلم، والقدرة، والوجود ـ، أو أفعالاً اختيارية له ـ كالكلام، والرضا، والفرح، والغضب ـ، وهي تقوم بذاته؛ لأن الفعل لا يقوم بغير فاعله، ولا يشتق الفاعل إلا بمن قام به الفعل، وهذه قاعدة ضرورية جليلة.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣١٢).]: «وأما السلف وأتباعهم وجمهور العقلاء؛ فالمتكلم المعروف عندهم من قام به الكلام، وتكلم بمشيئته، وقدرته، لا يعقل متكلم لم يقم به الكلام، ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته، فكان كل من تينك الطائفتين المبتدعتين أخذت بعض وصف المتكلم؛ المعتزلة أخذوا أنه فاعل، والكلابية أخذوا أنه محل الكلام.

ثم زعمت المعتزلة أنه يكون فاعلاً للكلام في غيره، وزعموا هم ومن وافقهم من أتباع الكلابية ـ كأبي الحسن وغيره ـ أن الفاعل لا يقوم به الفعل، وكان هذا مما أنكره السلف، وجمهور العقلاء، وقالوا: لا يكون الفاعل إلا من قام به الفعل، وأنه يفرق بين الفاعل، والفعل، والمفعول، وذكر البخاري في (كتاب خلق أفعال العباد) إجماع العلماء على ذلك، والذين قالوا: (إن الفاعل لا يقوم به

الفعل)، وقالوا مع ذلك: (إن الله فاعل أفعال العباد) ــ كأبي الحسن وغيره ــ، وأن العبد لم يفعل شيئا، وإن جميع ما يخلقه العبد فعل له، وهم يصفونه بالصفات الفعلية المنفصلة عنه، ويقسمون صفاته إلى صفات ذات وصفات أفعال مع أن الأفعال عندهم هي المفعولات المنفصلة عنه، فلزمهم أن يوصف بما خلقه من الظلم والقبائح مع قولهم: إنه لا يوصف بما خلقه من الكلام وغيره، فكان هذا تناقضا منهم تسلطت به عليهم المعتزلة.

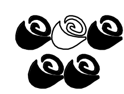
ولما قرروا ما هو من أصول أهل السنة ــ وهو أن المعنى إذا قام بمحل؛ اشتق له منه اسم، ولم يشتق لغيره منه اسم كاسم المتكلم ــ؛ نقض عليهم المعتزلة ذلك باسم الخالق والعادل، فلم يجيبوا عن النقض بجواب سديد.

وأما السلف والأئمة؛ فأصلهم مطرد، ومما احتجوا به على أن القرآن غير مخلوق ما احتج به الإمام أحمد ــ وغيره ــ من قول النبي ×: «أعوذ بكلمات الله التامات»، قالوا: والمخلوق لا يستعاذ به، فعورضوا بقوله: «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك»، فطرد السلف والأئمة أصلهم، وقالوا: معافاته فعله القائم به، وأما العافية الموجودة في الناس؛ فهي مفعوله.

وكذلك قالوا: إن الله خالق أفعال العباد، فأفعال العباد القائمة بهم مفعولة له لا نفس فعله، وهي نفس فعل العبد.

وكان حقيقة قول أولئك نفي فعل الرب ونفي فعل العبد، فتسلطت عليهم المعتزلة في مسألة الكلام والقدر تسلطا بينوا به تناقضهم كما بينوا هم تناقض المعتزلة.

وهذا أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة؛ فإنه يستفاد من قول كل طائفة بيان فساد قول الطائفة الأخرى، فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعيا له إلى طلب الحق، ولا تجد الحق إلا موافقا لما جاء به الرسول ×، ولا تجد ما جاء به الرسول إلا موافقا لصريح المعقول، فيكون ممن له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وممن له قلب يعقل به، وأذن يسمع بها بخلاف الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾» اهـ.



(١٢)
الحقيقة والمجاز

قال البيضاوي: «الفصل السادس: في الحقيقة والمجاز ».

أقول: هذه مسألة الحقيقة والمجاز، وهي من المسائل الكبيرة التي نازع فيها شيخ الإسلام متأخري الأصوليين، وهي مشهورة في موضعين في كتبه: في المجلد السابع من «مجموع الفتاوى»، وفي المجلد العشرين من «المجموع» نفسه، وقد ناقش فيها كلام الآمدي في حوالي مئة صفحة.

وخلاصة كلامه ــ رحمه الله ــ: أن المتقدمين من أئمة الفتوى لم يكن في كلامهم هذا التقسيم، ولا أشاروا إليه، وكذلك أئمة اللغة المتقدمين، وأن هذا التقسيم أول ما عرف عن المعتزلة، ثم تلقفه المتأخرون من الأشعرية ــ ونحوهم ــ، هذا من جهة النقل.

وأما من جهة صحة هذا التقسيم وبطلانه؛ شيخ الإسلام يقرر أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح ابتداء، ولا منازعة في الاصطلاح إذا كان صحيحاً؛ مثل تقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف، وفاعل ومفعول ــ ونحو ذلك ــ من الاصطلاحات الصحيحة المطردة، ولكن المجاز ليس كذلك؛ بل هو تقسيم فاسد في نفسه، لا يوجد له ضابط مطرد، وعلامة مميزة تميز الحقيقة عن المجاز، وعمدة كلامهم في القرينة التي تفصل الحقيقة عن المجاز، يجيب عليها شيخ الإسلام بقوله: إنه لا يوجد ــ قط ــ كلمة عند العرب تقال بدون قرينة تميز أو تحصل المقصود، حتى إن ترك القرينة هي قرينة في موضعها، فكل كلام

العرب حقائق، وإنما هي تنوع في الاستعمال، ولا ضابط لهذا حتى تفصله إلى قسمين، ثم ناقش الأمثلة المزعومة في الحقيقة والمجاز، وأجاب عنها جميعاً.

وأقول ـ هنا ـ في هذا الباب: لقد دأبت سنين في البحث في هذه المسألة، وما تركت كتاباً تناولها إلا ونظرت فيه، فتبين لي جليًّا أن الحق الصريح مع شيخ الإسلام، وما عارضه أحد قرأ كلامه وأدرك مرامه، ورحمة الله على الجميع.

وهذا الفصل نقلته ـ هنا ـ بياناً ملخصاً فيما قال الشيخ ـ رحمه الله ـ، ومن أراد التطويل؛ فعليه بالمجلد العشرين من «مجموع الفتاوى».

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (٧/ ٨٧ـ١١٥).]:

«فصل:

فإن قيل: ما ذكر من تنوع دلالة اللفظ بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله وكلام كل أحد بين ظاهر لا يمكن دفعه، لكن نقول: دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز، فقوله ×: «الإيمان بضع وستون ـ أو بضع وسبعون ـ شعبة، أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق» مجاز، وقوله: «الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله...» ـ إلى آخره ـ حقيقة.

وهذا عمدة المرجئة والجهمية والكرامية، وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان.

ونحن نجيب بجوابين:

أحدهما: كلام عام في لفظ الحقيقة والمجاز.

والثاني: ما يختص بهذا الموضع.

فبتقدير أن يكون أحدهما مجازاً ما هو الحقيقة من ذلك من المجاز؟ هل الحقيقة هو المطلق أو المقيد، أو كلاهما حقيقة حتى يعرف أن لفظ الإيمان إذا أطلق على ماذا يحمل؟

فيقال:

أولاً: تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة؛ فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين ن ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم ــ كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي ــ؛ بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو ــ كالخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، ونحوهم ــ.

وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية.

ولهذا قال من قال من الأصوليين ــ كأبي الحسين البصري وأمثاله ــ: إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق؛ منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم؛ فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة، وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح

حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ــ ونحوهم من المتكلمين ــ؛ فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث ــ ونحوهم من السلف ــ.

وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه، لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز.

وكذلك محمد بن الحسن: له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في «الجامع الكبير» ــ وغيره ــ، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز.

وكذلك سائر الأئمة: لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل؛ فإنه قال في كتاب «الرد على الجهمية» في قوله: (إنا) و(نحن) ــ ونحو ذلك ــ في القرآن: هذا من مجاز اللغة؛ يقول الرجل: إنا سنعطيك، إنا سنفعل، فذكر أن هذا مجاز اللغة.

وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال: إن في القرآن مجازاً؛ كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب ــ وغيرهم ــ.

وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجاز؛ كأبي الحسن الخرزي، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي.

وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز: محمد بن خويز منداد ــ وغيره من المالكية ــ.

ومنع منه داود بن علي، وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي ــ وصنف فيه مصنفاً ــ.

وحكى بعض الناس عن أحمد في ذلك روايتين.

وأما سائر الأئمة؛ فلم يقل أحد منهم ولا من قدماء أصحاب أحمد: إن في القرآن مجازاً: لا مالك، ولا الشافعي، ولا أبو حنيفة؛ فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المئة الرابعة، وظهرت أوائله في المئة الثالثة، وما علمته موجوداً في المئة الثانية؛ اللهم إلا أن يكون في أواخرها.

والذين أنكروا أن يكون أحمد ــ وغيره ــ نطقوا بهذا التقسيم قالوا: إن معنى قول أحمد: (من مجاز اللغة)؛ أي: مما يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: نحن فعلنا كذا، ونفعل كذا ــ ونحو ذلك ــ، قالوا: ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له.

وقد أنكر طائفة أن يكون في اللغة مجاز؛ لا في القرآن، ولا غيره؛ كأبي إسحاق الإسفراييني.

وقال المنازعون له: النزاع معه لفظي؛ فإنه إذا سلم أن في اللغة لفظاً مستعملاً في غير ما وضع له لا يدل على معناه إلا بقرينة، فهذا هو المجاز وإن لم يسمه مجازاً.

فيقول من ينصره: إن الذين قسموا اللفظ حقيقة ومجازاً قالوا: الحقيقة هو: اللفظ المستعمل فيما وضع له. «والمجاز» هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له؛ كلفظ (الأسد) و(الحمار) إذا أريد بهما البهيمة، أو أريد بهما الشجاع والبليد.

وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه، وقد يستعمل في غير موضوعه.

ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلا بد له من حقيقة، وليس لكل حقيقة مجاز.

فاعترض عليهم بعض متأخريهم، وقال: اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، فإذا استعمل في غير موضوعه؛ فهو مجاز لا حقيقة له.

وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها؛ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال.

وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا، واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًّا في جميع اللغات.

وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي؛ فإنه وأبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ على أبي علي الجبائي، لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة، وخالفهم في القدر والوعيد، وفي الأسماء والأحكام، وفي صفات الله ـ تعالى ـ، وبين من تناقضهم وفساد قولهم ما هو معروف عنه، فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدإ اللغات؛ فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية.

ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة: فقال آخرون: بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي، وقال فريق رابع بالوقف.

والمقصود هنا: أنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب ـ بل ولا عن أمة من الأمم ـ أنه اجتمع جماعة، فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك؛ فهو مبطل؛ فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل؛ فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يمكن الاستعمال.

قيل: ليس الأمر كذلك؛ بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمي ذلك منطقاً وقولاً في قول سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾، وفي قوله: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ﴾، وفي قوله: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾، وكذلك الآدميون: فالمولود إذا ظهر منه التمييز؛ سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ، ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى؛ أي: أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم؛ بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء، فيوقف عليها؛ كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها، فيوقف على معاني ألفاظها وإن باشر أهلها مدة علم ذلك بدون توقيف من أحدهم.

نعم؛ قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه، فيسميه؛ كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسماً إما منقولاً وإما مرتجلاً، وقد يكون المسمى واحداً لم يصطلح مع غيره، وقد يستوون فيما يسمونه، وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة، أو يصنف كتاباً، أو يبني مدينة ـ ونحو ذلك ـ، فيسمي ذلك

باسم؛ لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة العامة، وقد قال الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾، و﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾، وقال: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾، فهو ــ سبحانه ــ يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره، وهو ــ سبحانه ــ إذا كان قد علم آدم الأسماء كلها وعرض المسميات على الملائكة كما أخبر بذلك في كتابه، فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأن تلك اللغات اتصلت إلى أولاده، فلا يتكلمون إلا بها؛ فإن دعوى هذا كذب ظاهر؛ فإن آدم ــ عليه السلام ــ إنما ينقل عنه بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، ولم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم؛ فإن اللغة الواحدة ــ كالفارسية، والعربية، والرومية، والتركية ــ فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصيه إلا الله، والعرب ــ أنفسهم ــ لكل قوم لغات لا يفهمها غيرهم، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل، وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده وهم ثلاثة: سام وحام ويافث؛ كما قال الله ــ تعالى ــ: ﴿وَجَعَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلۡبَاقِينَ ۝٧٧﴾، فلم يجعل باقياً إلا ذريته، وكما روي ذلك عن النبي ×: «أن أولاده ثلاثة»، رواه أحمد ــ وغيره ــ، ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله، ويمتنع نقل ذلك عنهم؛ فإن الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه، وإذا كان الناقل ثلاثة؛ فهم قد علموا أولادهم، وأولادهم علموا أولادهم ، ولو كان كذلك؛ لاتصلت، ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها

الأخرى والأب واحد، لا يقال: إنه علم أحد ابنيه لغة وابنه الآخر لغة؛ فإن الأب قد لا يكون له إلا ابنان واللغات في أولاده أضعاف ذلك.

والذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أنهم إنما يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم، فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها؛ فلا يعلمونها أولادهم، وأيضاً: فإنه يوجد بنو آدم يتكلمون بألفاظ ما سمعوها قط من غيرهم، والعلماء من المفسرين ــ وغيرهم ــ لهم في الأسماء التي علمها الله آدم قولان معروفان عن السلف:

أحدهما: أنه إنما علمه أسماء من يعقل واحتجوا بقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾، قالوا: وهذا الضمير لا يكون إلا لمن يعقل، وما لا يعقل يقال فيها: عرضها.

ولهذا قال أبو العالية: علمه أسماء الملائكة؛ لأنه لم يكن حينئذ من يعقل إلا الملائكة، ولا كان إبليس قد انفصل عن الملائكة، ولا كان له ذرية.

وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: علمه أسماء ذريته.

وهذا يناسب الحديث الذي رواه الترمذي ــ وصححه ــ، عن النبي ×: «إن آدم سأل ربه أن يريه صور الأنبياء من ذريته، فرآهم فرأى فيهم من يبص، فقال: يا رب! من هذا؟ قال: ابنك داود»، فيكون قد أراه صور ذريته أو بعضهم وأسماءهم، وهذه أسماء أعلام لا أجناس.

والثاني: أن الله علمه أسماء كل شيء، وهذا هو قول الأكثرين؛ كابن عباس وأصحابه، قال ابن عباس: علمه حتى الفسوة والفسية، والقصعة والقصيعة؛ أراد أسماء الأعراض والأعيان، مكبرها ومصغرها.

والدليل على ذلك ما ثبت في «الصحيحين»، عن النبي × أنه قال في حديث الشفاعة: «إن الناس يقولون: يا آدم! أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وعلمك أسماء كل شيء».

وأيضاً قوله: ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ لفظ عام مؤكد، فلا يجوز تخصيصه بالدعوى.

وقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾؛ لأنه اجتمع من يعقل ومن لا يعقل، فغلب من يعقل؛ كما قال: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾؛ قال عكرمة: علمه أسماء الأجناس دون أنواعها؛ كقولك: إنسان، وجن، وملك، وطائر، وقال مقاتل وابن السائب وابن قتيبة: علمه أسماء ما خلق في الأرض من الدواب والهوام والطير.

ومما يدل على أن هذه اللغات ليست متلقاة عن آدم: أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية، ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت والأصوات ــ وغير ذلك ــ مما يضاف إلى الحيوان؛ بل إنما يستعملون في ذلك الإضافة، فلو كان آدم ــ عليه السلام ــ علمها الجميع؛ لعلمها متناسبة، وأيضاً: فكل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف بالحس والعقل، فوضعت له الأمم الأسماء؛ لأن التعبير يتبع التصور، وأما الأسبوع؛ فلم يعرف إلا بالسمع، لم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، ثم استوى على العرش إلا بأخبار الأنبياء الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يوماً يعبدون الله فيه، ويحفظون به الأسبوع الأول الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم، ففي لغة العرب والعبرانيين،

ومن تلقى عنهم أيام الأسبوع بخلاف الترك ــ ونحوهم ــ؛ فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع؛ لأنهم لم يعرفوا ذلك، فلم يعبروا عنه، فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرانية، وإلى محمد بالعربية، والجميع كلام الله، وقد بين الله بذلك ما أراد من خلقه وأمره وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرى، مع أن العبرانية من أقرب اللغات إلى العربية، حتى إنها أقرب إليها من لغة بعض العجم إلى بعض.

فبالجملة: نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك؛ بل يكفينا أن يقال: هذا غير معلوم وجوده؛ بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمي هذا توقيفاً؛ فليسم توقيفاً، وحينئذ فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس؛ فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال.

ثم هؤلاء يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمجرده؛ فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا مع القرينة؛ فهو مجاز، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ في المعنى لا بوضع متقدم.

ثم يقال: ثانياً: هذا التقسيم لا حقيقة له، وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول؛ بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل، وذلك أنهم قالوا: (الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو المستعمل في غير ما وضع له)، فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال، وهذا يتعذر.

ثم يقسمون الحقيقة إلى لغوية وعرفية، وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية وشرعية وعرفية.

فالحقيقة العرفية: هي ما صار اللفظ دالًّا فيها على المعنى بالعرف لا باللغة، وذلك المعنى يكون تارة أعم من اللغوي، وتارة أخص، وتارة يكون مبايناً له، لكن بينهما علاقة استعمل لأجلها.

فالأول: مثل لفظ (الرقبة) و(الرأس) ــ ونحوهما ــ كان يستعمل في العضو المخصوص، ثم صار يستعمل في جميع البدن.

والثاني: مثل لفظ (الدابة) ــ ونحوها ــ كان يستعمل في كل ما دب، ثم صار يستعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، وفي عرف بعض الناس في الفرس، وفي عرف بعضهم في الحمار.

والثالث: مثل لفظ (الغائط)، و(الظعينة)، و(الراوية)، و(المزادة)؛ فإن الغائط في اللغة هو المكان المنخفض من الأرض، فلما كانوا ينتابونه لقضاء حوائجهم؛ سموا ما يخرج من الإنسان باسم محله، والظعينة: اسم الدابة، ثم سموا المرأة التي تركبها باسمها ــ ونظائر ذلك ــ.

والمقصود: أن هذه الحقيقة العرفية لم تصر حقيقة لجماعة تواطئوا على نقلها، ولكن تكلم بها بعض الناس، وأراد بها ذلك المعنى العرفي، ثم شاع الاستعمال، فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال، ولهذا زاد من زاد منهم في حد الحقيقة في اللغة التي بها التخاطب، ثم هم يعلمون، ويقولون: إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ، فيصير المعنى العرفي أشهر فيه، ولا يدل عند الإطلاق إلا عليه،

فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية، واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث للعرفي، وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل فيه ذلك تقدم وضع، فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح، وإن قالوا: نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولاً، فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر، وإذا لم يعلموا هذا النفي؛ فلا يعلم أنها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه.

وأيضاً: فيلزم من هذا أن لا يقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة، وهذا لا يقوله عاقل.

ثم هؤلاء الذين يقولون هذا نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة؛ مثل أن يقول حقيقة العين هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب للمشابهة، لكن أكثرهم يقولون: إن هذا من باب المشترك لا من باب الحقيقة والمجاز، فيمثل بغيره مثل لفظ (الرأس)، يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: (رأس الدرب) لأوله و(رأس العين) لمنبعها، و(رأس القوم) لسيدهم، و(رأس الأمر) لأوله، و(رأس الشهر)، و(رأس الحول) ـ وأمثال ذلك ـ على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجرداً؛ بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ـ ونحوه ـ، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني.

فإذا قيل: (رأس العين)، و(رأس الدرب)، و(رأس الناس)، و(رأس الأمر)؛ فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال ، ومجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك، لكن اشتركا في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء المعرفة في لام التعريف، ولو قدر أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولاً؛ لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولاً هو عما يتصور أولاً، فالنطق بهذا المضاف أولاً لا يمنع أن ينطق به مضافاً إلى غيره ثانياً، ولا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضافات، فإذا قيل: (ابن آدم) أولاً؛ لم يكن قولنا: (ابن الفرس) و(ابن الحمار) مجازاً، وكذلك إذا قيل: (بنت الإنسان)؛ لم يكن قولنا: (بنت الفرس) مجازاً، وكذلك إذا قيل: (رأس الإنسان) أولاً؛ لم يكن قولنا: (رأس الفرس) مجازاً، وكذلك في سائر المضافات إذا قيل: (يده) أو (رجله).

فإذا قيل: هو حقيقة فيما أضيف إلى الحيوان؛ قيل: ليس جعل هذا هو الحقيقة بأولى من أن يجعل ما أضيف إلى الإنسان رأس، ثم قد يضاف إلى ما لا يتصوره أكثر الناس من الحيوانات الصغار التي لم تخطر ببال عامة الناطقين باللغة.

فإذا قيل: إنه حقيقة في هذا، فلماذا لا يكون حقيقة في (رأس الجبل)، و(الطريق)، و(العين)، وكذلك سائر ما يضاف إلى الإنسان من أعضائه وأولاده ومساكنه، يضاف مثله إلى غيره، ويضاف ذلك إلى الجمادات؟

فيقال: (رأس الجبل)، و(رأس العين)، و(خطم الجبل)؛ أي: أنفه، وفم الوادي، وبطن الوادي، وظهر الجبل، وبطن الأرض، وظهرها، ويستعمل مع الألف، وهو لفظ الظاهر والباطن في أمور كثيرة، والمعنى في الجميع أن الظاهر لما

ظهر، فتبين والباطن لما بطن، فخفي، وسمي ظهر الإنسان ظهراً؛ لظهوره، وبطن الإنسان بطناً؛ لبطونه.

فإذا قيل: إن هذا حقيقة وذاك مجاز، لم يكن هذا أولى من العكس، وأيضاً: من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفرداً؛ كلفظ (الإنسان) _ ونحوه _، ثم قد يستعمل مقيداً بالإضافة؛ كقولهم: (إنسان العين)، و(إبرة الذراع) _ ونحو ذلك _.

وبتقدير أن يكون في اللغة حقيقة ومجاز، فقد ادعى بعضهم أن هذا من المجاز، وهو غلط؛ فإن المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً، وهنا لم يستعمل اللفظ؛ بل ركب مع لفظ آخر، فصار وضعاً آخر بالإضافة. فلو استعمل مضافاً في معنى، ثم استعمل بتلك الإضافة في غيره؛ كان مجازاً؛ بل إذا كان بعلبك وحضرموت _ ونحوهما _ مما يركب تركيب مزج بعد أن كان الأصل فيه الإضافة؛ لا يقال: إنه مجاز، فما لم ينطق به إلا مضافاً أولى أن لا يكون مجازاً.

وأما من فرق بين الحقيقة والمجاز بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجرداً عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد ذلك المعنى إلا مع قرينة، أو قال: (الحقيقة: ما يفيده اللفظ المطلق، والمجاز: ما لا يفيد إلا مع التقييد)، أو قال: (الحقيقة: هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، والمجاز: ما لا يسبق إلى الذهن)، أو قال: (المجاز: ما صح نفيه، والحقيقة: ما لا يصح نفيها)؛ فإنه يقال: ما تعني بالتجريد عن القرائن والاقتران بالقرائن؟ إن عني بذلك القرائن اللفظية؛ مثل كون الاسم يستعمل مقروناً بالإضافة، أو لام التعريف، ويقيد بكونه فاعلاً ومفعولاً، ومبتدأ وخبراً؛ فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيداً، وكذلك الفعل إن

عني بتقييده أنه لا بد له من فاعل، وقد يقيد بالمفعول به، وظرفي الزمان والمكان، والمفعول له، ومعه، والحال؛ فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيداً، وأما الحرف؛ فأبلغ؛ فإن الحرف أتي به لمعنى في غيره.

ففي الجملة: لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيداً بقيود تزيل عنه الإطلاق، فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد؛ فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد؛ سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية.

ولهذا كان لفظ (الكلام)، و(الكلمة) في لغة العرب ــ بل وفي لغة غيرهم ــ لا تستعمل إلا في المقيد، وهو الجملة التامة؛ اسمية كانت، أو فعلية، أو ندائية ــ إن قيل: إنها قسم ثالث ــ.

فأما مجرد الاسم أو الفعل أو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل؛ فهذا لا يسمى في كلام العرب قط كلمة، وإنما تسمية هذا كلمة اصطلاح نحوي كما سموا بعض الألفاظ فعلاً، وقسموه إلى فعل: ماض ومضارع وأمر، والعرب لم تسم قط اللفظ فعلاً؛ بل النحاة اصطلحوا على هذا، فسموا اللفظ باسم مدلوله، فاللفظ الدال على حدوث فعل في زمن ماض سموه فعلاً ماضياً، وكذلك سائرها.

وكذلك حيث وجد في الكتاب والسنة بل وفي كلام العرب نظمه ونثره: لفظ كلمة فإنما يراد به المفيد التي تسميها النحاة جملة تامة؛ كقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۝٤ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ ۚ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِن

﴿يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ﴾، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾، وقوله: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ﴾، وقول النبي ×: « أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، وقوله: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»، وقوله: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله ما يظن أن تبلغ به ما بلغت يكتب الله له بها رضوانه إلى يوم القيامة، وإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله ما يظن أن تبلغ به ما بلغت يكتب الله بها سخطه إلى يوم القيامة»، وقوله: «لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت بما قلته منذ اليوم لوزنتهن: سبحان الله عدد خلقه سبحان الله زنة عرشه، سبحان الله رضا نفسه، سبحان الله مداد كلماته».

وإذا كان كل اسم أو فعل أو حرف يوجد في الكلام؛ فإنه مقيد لا مطلق لم يجز أن يقال للفظ الحقيقة ما دل مع الإطلاق والتجرد عن كل قرينة تقارنه.

فإن قيل: أريد بعض القرائن دون بعض.

قيل له: اذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة والقرينة التي يكون معها مجاز، ولن تجد إلى ذلك سبيلاً تقدر به على تقسيم صحيح معقول.

ومما يدل على ذلك أن الناس اختلفوا في العام إذا خص، هل يكون استعماله فيما بقي حقيقة أو مجازاً؟ وكذلك لفظ الأمر إذا أريد به الندب، هل يكون حقيقة أو مجازاً؟

وفي ذلك قـولان لأكثـر الطوائـف: لأصـحاب أحمـد قـولان، ولأصـحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالك قولان.

ومن الناس من ظن أن هذا الخلاف يطرد في التخصيص المتصل ـ كالصـفة، والشرط، والغاية، والبدل ـ، وجعل يحكي في ذلك أقوال من يفصل كما يوجـد في كلام طائفة من المصنفين في أصول الفقه، وهـذا ممـا لم يعـرف أن أحـداً قالـه، فجعل اللفظ العام المقيد في الصفات والغايات والشـروط مجـازاً؛ بـل لمـا أطلـق بعض المصنفين أن اللفظ العام إذا خص؛ يصير مجازاً، ظن هذا الناقـل أنـه عنـى التخصيص المتصل، وأولئك لم يكن في اصطلاحهم عام مخصوص إلا إذا خـص بمنفصل، وأما المتصل؛ فلا يسمون اللفظ عامًّا مخصوصاً البتـة؛ فإنـه لم يـدل إلا متصلاً، والاتصال منعه العموم، وهذا اصـطلاح كثـير مـن الأصـوليين، وهـو الصواب، لا يقال لما قيد بالشرط والصفة ـ ونحوهما ـ أنه داخل فيما خص من العموم، ولا في العام المخصوص، لكن يقيد، فيقـال: تخصـيص متصـل، وهـذا المقيد لا يدخل في التخصيص المطلق.

وبالجملة: فيقال: إذا كان هذا مجازاً؛ فيكون تقييد الفعل المطلق بـالمفعول بـه، وبظرف الزمان، والمكان مجازاً، وكذلك بالحال، وكذلك كل ما قيد بقيـد، فيلـزم أن يكون الكلام كله مجازاً، فأين الحقيقة؟

فإن قيل: يفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة، فما كان مـع القرينـة المتصـلة؛ فهو حقيقة، وما كان مع المنفصلة؛ كان مجازاً.

قيل: تعني بالمتصل ما كان في اللفظ أو ما كان موجوداً حـين الخطـاب، فـإن عنيت الأول؛ لزم أن يكون مـا علـم مـن حـال المـتكلم أو المسـتمع أولاً قرينـة

منفصلة، فما استعمل بلام التعريف لما يعرفانه؛ كما يقول: قال النبي ×، وهو عند المسلمين رسول الله، أو قال: الصديق، وهو عندهم أبو بكر، وإذا قال الرجل لصاحبه: اذهب إلى الأمير، أو القاضي، أو الوالي؛ يريد ما يعرفانه؛ فإنه يكون مجازاً، وكذلك الضمير يعود إلى معلوم غير مذكور؛ كقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ٣٢﴾ ــ وأمثال ذلك ــ أن يكون هذا مجازاً، وهذا لا يقوله أحد، وأيضاً: فإذا قال لشجاع: (هذا الأسد فعل اليوم كذا)، ولبليد: (هذا الحمار قال اليوم كذا)، أو لعالم أو جواد: (هذا البحر جرى منه اليوم كذا)، أن يكون حقيقة؛ لأن قوله هذا قرينة لفظية، فلا يبقى قط مجازاً.

وإن قال: المتصل أعم من ذلك ن وهو ما كان موجوداً حين الخطاب.

قيل له: فهذا أشد عليك من الأول؛ فإن كل متكلم بالمجاز لا بد أن يقترن به حال الخطاب ما يبين مراده، وإلا لم يجز التكلم به.

فإن قيل: أنا أجوز تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة.

قيل: أكثر الناس لا يجوزون أن يتكلم بلفظ يدل على معنى، وهو لا يريد ذلك المعنى إلا إذا بين، وإنما يجوزون تأخير بيان ما لم يدل اللفظ عليه كالمجملات.

ثم نقول: إذا جوزت تأخير البيان؛ فالبيان قد يحصل بجملة تامة وبأفعال من الرسول وبغير ذلك، ولا يكون البيان المتأخر إلا مستقلًّا بنفسه لا يكون مما يجب اقترانه بغيره، فإن جعلت هذا مجازاً؛ لزم أن يكون ما يحتاج في العمل إلى بيان مجازاً؛ كقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾.

ثم يقال: هب أن هذا جائز عقلاً، لكن ليس واقعاً في الشريعة أصلاً وجميع ما يذكر من ذلك باطل ـ كما قد بسط في موضعه ـ؛ فإن الذين قالوا: الظاهر الذي لم يرد به ما يدل عليه ظاهره قد يؤخر بيانه احتجوا بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾، وادعوا أنها كانت معينة وأخر بيان التعيين، وهذا خلاف ما استفاض عن السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان من أنهم أمروا ببقرة مطلقة، فلو أخذوا بقرة من البقر، فذبحوها؛ أجزأ عنهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم، والآية نكرة في سياق الإثبات، فهي مطلقة، والقرآن يدل سياقه على أن الله ذمهم على السؤال بما هي، ولو كان المأمور به معيناً؛ لما كانوا ملومين، ثم إن مثل هذا لم يقع قط في أمر الله ورسوله أن يأمر عباده بشيء معين ويبهمه عليهم مرة بعد مرة، ولا يذكره بصفات تختص به ابتداء، واحتجوا بأن الله أخر بيان لفظ الصلاة والزكاة والحج، وأن هذه الألفاظ لها معان في اللغة بخلاف الشرع، وهذا غلط؛ فإن الله إنما أمرهم بالصلاة بعد أن عرفوا المأمور به، وكذلك الصيام، وكذلك الحج، ولم يؤخر الله قط بيان شيء من هذه المأمورات ــ ولبسط هذه المسألة موضع آخر ــ.

وأما قول من يقول: إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق؛ فمن أفسد الأقوال؛ فإنه يقال: إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيداً؛ فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع، وأما إذا أطلق؛ فهو لا يستعمل في الكلام مطلقاً قط، فلم يبق له حال إطلاق محض حتى يقال: إن الذهن يسبق إليه أم لا، وأيضاً: فأي ذهن؛ فإن العربي الذي يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها، ومن هنا غلط كثير من الناس؛ فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه إما من خطاب

عامتهم وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث؛ ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف؛ بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن، والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك، وأيضاً: فقد بينا في غير هذا الموضع أن الله ورسوله لم يدع شيئاً من القرآن والحديث إلا بين معناه للمخاطبين، ولم يحوجهم إلى شيء آخر ـ كما قد بسطنا القول فيه في غير هذا الموضع ـ، فقد تبين أن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدراً في الأذهان لا موجوداً في الكلام المستعمل؛ كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدراً في الذهن لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد.

ولهذا كان ما يدعونه من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو تصور المعنى الساذج الخالي عن كل قيد لا يوجد، وكذلك ما يدعونه من البسائط التي تتركب منها الأنواع، وأنها أمور مطلقة عن كل قيد لا توجد، وما يدعونه من أن واجب الوجود هو وجود مطلق عن كل أمر ثبوتي لا يوجد، فهذه الصفات المطلقات عن جميع القيود ينبغي معرفتها لمن ينظر في هذه العلوم؛ فإنه بسبب ظن وجودها ضل طوائف في العقليات والسمعيات؛ بل إذا قال العلماء: مطلق ومقيد إنما يعنون به مطلقاً عن ذلك القيد ومقيداً بذلك القيد؛ كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين ومقيدة في آية القتل؛ أي: مطلقة عن قيد

الإيـمان، وإلا فقـد قيـل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، فقيـدت بأنهـا رقبـة واحـدة، وأنهـا موجودة، وأنها تقبل التحرير، والذين يقولون بالمطلق المحض يقولون: هو الذي لا يتصف بوحدة، ولا كثرة، ولا وجود، ولا عدم ـ ولا غير ذلـك ـ؛ بـل هـو الحقيقة من حيث هي هي؛ كما يذكره الرازي تلقياً له عن ابن سينا ـ وأمثاله مـن المتفلسفة ـ، وقد بسطنا الكلام في هذا الإطلاق والتقيد، والكليات والجزئيـات في مواضع غير هذا، وبينا من غلط هؤلاء في ذلك ما لـيس هـذا موضـعه، وإنـما المقصود هنا الإطلاق اللفظي، وهو أن يتكلم باللفظ مطلقاً عن كل قيـد، وهـذا لا وجود له، وحينئذ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك قيوداً ممتنعة الإطلاق، فتبين أنه ليس لمن فرق بـين الحقيقـة والمجـاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين، فعلم أن هذا التقسـيم باطـل، وحينئـذ فكل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنه مقيد بما يبين معنـاه، فلـيس في شيء من ذلك مجاز؛ بل كله حقيقة.

ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازاً، وذكروا ما يشهد لهم؛ رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه، فمن أشهر ما ذكـروه قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، قـالوا: والجـدار لـيس بحيـوان، والإرادة إنـما تكـون للحيـوان، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز.

فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهـو مـن مشـهور اللغـة؛ يقال: (هذا السقف يريد أن يقع)، و(هذه الأرض تريد أن تحرث)، و(هذا الزرع يريد أن يسقى)، و(هذا الثمر يريد أن يقطف)، و(هذا الثـوب يريـد أن يغسـل) ـ وأمثال ذلك ـ.

واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً؛ فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركاً اشتراكاً لفظيًّا أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة.

وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها، وإلا فلو قال قائل: هو في ميل الجماد حقيقة، وفي ميل الحيوان مجاز؛ لم يكن بين الدعويين فرق إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان، لكن يستعمل مقيداً بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيداً بما يبين أنه أريد به ميل الجماد، والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليًّا عامًّا إلا في الذهن، وهو مورد التقسيم بين الأنواع، لكن ذلك المعنى العام الكلي كان أهل اللغة لا يحتاجون إلى التعبير عنه؛ لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج وإلى ما يوجد في القلوب في العادة، وما لا يكون في الخارج إلا مضافاً إلى غيره لا يوجد في الذهن مجرداً بخلاف لفظ الإنسان والفرس؛ فإنه لما كان يوجد في الخارج غير مضاف؛ تعودت الأذهان تصور مسمى الإنسان، ومسمى الفرس بخلاف تصور مسمى الإرادة، ومسمى العلم، ومسمى القدرة، ومسمى الوجود المطلق العام؛ فإن هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه؛ بل لا يوجد لفظ الإرادة إلا مقيداً بالمريد، ولا لفظ العلم إلا مقيداً بالعالم، ولا لفظ القدرة إلا مقيداً بالقادر؛ بل وهكذا سائر الأعراض لما لم توجد إلا في محالها مقيدة بها؛ لم يكن لها في اللغة لفظ إلا كذلك، فلا يوجد في اللغة لفظ السواد والبياض، والطول والقصر إلا مقيداً بالأسود

والأبيض، والطويل والقصير ـ ونحو ذلك ـ، لا مجرداً عن كل قيد، وإنما يوجد مجرداً في كلام المصنفين في اللغة؛ لأنهم فهموا من كلام أهل اللغة ما يريدون به من القدر المشترك، ومنه: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ﴾؛ فإن من الناس من يقول: الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن ، وإنما استعير هذا وهذا، وليس كذلك؛ بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَدۡنَىٰ دُونَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَكۡبَرِ﴾، وقال: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾، وقال: ﴿فَذَاقَتۡ وَبَالَ أَمۡرِهَا﴾. وقال: ﴿فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ ﴿فَذُوقُواْ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴿٣٧﴾﴾ ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ﴾ ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرۡدٗا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمٗا وَغَسَّاقٗا ﴿٢٥﴾﴾، وقال النبي ×: «ذاق طعم الإيمان: من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً»، وفي بعض الأدعية: «أذقنا برد عفوك، وحلاوة مغفرتك»، فلفظ (الذوق) يستعمل في كل ما يحس به، ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المدعي اختصاص لفظ الذوق بما يكون بالفم تحكم منه، لكن ذاك مقيد، فيقال: ذقت الطعام، وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم، وإذا كان الذوق مستعملاً فيما يحسه الإنسان بباطنه أو بظاهره حتى الماء الحميم يقال: (ذاقه)، فالشراب إذا كان بارداً أو حارًّا يقال: (ذقت حره وبرده)، وأما لفظ (اللباس)؛ فهو مستعمل في كل ما يغشى الإنسان، ويلتبس به؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ لِبَاسٗا ﴿١٠﴾﴾، وقال: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾، وقال: ﴿هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّ﴾، ومنه يقال: (لبس الحق بالباطل) إذا خلطه به حتى غشيه، فلم يتميز، فالجوع الذي يشمل ألمه جميع الجائع ـ نفسه وبدنه ـ،

وكذلك الخوف الذي يلبس البدن، فلو قيل: (فأذاقها الله الجوع والخوف)؛ لم يدل ذلك على أنه شامل لجميع أجزاء الجائع، بخلاف ما إذا قيل: (لباس الجوع والخوف)، ولو قال: (فألبسهم)؛ لم يكن فيه ما يدل على أنهم ذاقوا ما يؤلمهم إلا بالعقل من حيث إنه يعرف أن الجائع الخائف يألم، بخلاف لفظ ذوق الجوع والخوف؛ فإن هذا اللفظ يدل على الإحساس بالمؤلم، وإذا أضيف إلى الملتذ؛ دل على الإحساس به؛ كقوله ×: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد × نبيًّا».

فإن قيل: فلم لم يصف نعيم الجنة بالذوق؟

قيل: لأن الذوق يدل على جنس الإحساس، ويقال: ذاق الطعام لمن وجد طعمه وإن لم يأكله، وأهل الجنة نعيمهم كامل تام لا يقتصر فيه على الذوق؛ بل استعمل لفظ الذوق في النفي كما قال عن أهل النار: ﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾﴾؛ أي لا يحصل لهم من ذلك ولا ذوق، وقال عن أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾.

وكذلك ما ادعوا أنه مجاز في القرآن؛ كلفظ (المكر)، و(الاستهزاء)، و(السخرية) المضاف إلى الله، وزعموا أنه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز، وليس كذلك؛ بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلماً له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبة له بمثل فعله؛ كانت عدلاً؛ كما قال ــ تعالى ــ: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾، فكاد له كما كادت إخوته لما قال له أبوه: ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا

﴿١٦﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾.

ولهذا كان الاستهزاء بهم فعلاً يستحق هذا الاسم؛ كما روي عن ابن عباس، أنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار، فيسرعون إليه فيغلق، ثم يفتح لهم باب آخر، فيسرعون إليه، فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون، قال ــ تعالى ــ: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٣٥﴾ هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾.

وعن الحسن البصري: إذا كان يوم القيامة؛ خمدت النار لهم كما تخمد الإهالة من القدر، فيمشون، فيخسف بهم.

وعن مقاتل: إذا ضرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فيبقون في الظلمة، فيقال لهم: ارجعوا وراءكم، فالتمسوا نوراً.

وقال بعضهم: (استهزاؤه): استدراجه لهم.

وقيل: إيقاع استهزائهم، ورد خداعهم ومكرهم عليهم.

وقيل: إنه يظهر لهم في الدنيا خلاف ما أبطن في الآخرة.

وقيل: هو تجهيلهم وتخطئتهم فيما فعلوه، وهذا كله حق وهو استهزاء بهم حقيقة.

ومن الأمثلة المشهورة لمن يثبت المجاز في القرآن: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾.

قالوا: المراد به أهلها، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه، فقيل لهم: لفظ القرية، والمدينة، والنهر، والميزاب، وأمثال هذه الأمور التي فيها الحال

والمحال، كلاهما داخل في الاسم، ثم قد يعود الحكم على الحال ــ وهو السكان ــ، وتارة على المحل ــ وهو المكان ــ، وكذلك في النهر يقال: حفرت النهر وهو المحل، وجرى النهر وهو الماء، ووضعت الميزاب وهو المحل، وجرى الميزاب وهو الماء، وكذلك القرية؛ قال ــ تعالى ــ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾، وقوله: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ﴿٤﴾ فَمَا كَانَ دَعْوَىٰهُمْ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴿٥﴾﴾، وقال في آية أخرى: ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾﴾، فجعل القرى هم السكان، وقال: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴿١٣﴾﴾، وهم السكان، وكذلك قوله ــ تعالى ــ: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴿٥٩﴾﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾، فهذا المكان لا السكان، لكن لا بد أن يلحظ أنه كان مسكوناً، فلا يسمى قرية إلا إذا كان قد عمر للسكنى مأخوذ من القرى وهو الجمع، ومنه قولهم: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه.

ونظير ذلك: لفظ (الإنسان): يتناول الجسد والروح، ثم الأحكام تتناول هذا تارة وهذا تارة؛ لتلازمهما، فكذلك القرية إذا عذب أهلها؛ خربت، وإذا خربت؛ كان عذاباً لأهلها، فما يصيب أحدهما من الشر ينال الآخر؛ كما ينال البدن والروح ما يصيب أحدهما، فقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ مثل قوله: ﴿قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾، فاللفظ هنا يراد به السكان من غير إضمار ولا حذف، فهذا بتقدير أن يكون في اللغة مجاز، فلا مجاز في القرآن؛ بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف، والخلف فيه على قولين وليس النزاع فيه لفظيًّا؛ بل يقال: نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا، ولهذا كان كل ما يذكرونه

من الفروق تبين أنها فروق باطلة، وكلما ذكر بعضهم فرقاً أبطله الثاني كما يدعي المنطقيون أن الصفات القائمة بالموصوفات تنقسم اللازمة لها إلى داخل في ماهيتها الثابتة في الخارج وإلى خارج عنها لازم للماهية ولازم خارج للوجود، وذكروا ثلاثة فروق كلها باطلة؛ لأن هذا التقسيم باطل لا حقيقة له؛ بل ما يجعلونه داخلاً يمكن جعله خارجاً، وبالعكس _ كما قد بسط في موضعه _.

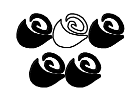
وقولهم: (اللفظ إن دل بلا قرينة فهو حقيقة وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز) قد تبين بطلانه، وأنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مجرداً عن جميع القرائن ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن.

وأشهر أمثلة المجاز: لفظ (الأسد)، و(الحمار)، و(البحر)، ونحو ذلك مما يقولون: إنه استعير للشجاع والبليد والجواد، وهذه لا تستعمل إلا مؤلفة مركبة مقيدة بقيود لفظية كما تستعمل الحقيقة؛ كقول أبي بكر الصديق، عن أبي قتادة لما طلب غيره سلب القتيل: لاها الله إذاً يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقوله: (يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله) وصف له بالقوة للجهاد في سبيله، وقد عينه تعييناً أزال اللبس، وكذلك قول النبي ×: «إن خالداً سيف من سيوف الله سله الله على المشركين» _ وأمثال ذلك _.

وإن قال القائل: القرائن اللفظية موضوعة، ودلالتها على المعنى حقيقة، لكن القرائن الحالية مجاز.

قيل: اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيداً بقيود لفظية موضوعة، والحال حال المتكلم، والمستمع لا بد من اعتباره في جميع الكلام؛ فإنه إذا عرف المتكلم؛ فهم

من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى؛ كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره» اهـ.



(١٣)
الاحتمالات العشرة

قال البيضاوي: «الفصل السابع: في تعارض ما يخل بالفهم».

أقول: هذا الفصل عقده المصنف متابعة للفخر الرازي ـ رحمه الله ـ، و«المنهاج» مختصر من «المحصول» ـ كما هو معلوم ـ.

ومقصود هذا الفصل بيان الخلل الواقع في الأدلة السمعية ـ وهي: القرآن والسنة ـ، وأنه من عشرة أوجه؛ أي: إن الدليل السمعي لا يفيد يقين حتى تنتفي هذه الاحتمالات العشرة عنه، وهي الاشتراك، والنقل، والمجاز... إلى آخر كلامه وكلام الشارحين له.

وشيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يقرر في مواضع من مصنفاته أن هذا القول لم يعرف عن مشهور قبل الفخر الرازي، وهو بدعة لم يسبق إليها.

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ [«درء التعارض» (٢/ ١٣).]: «ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا؛ بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقاً، والقدح فيما يعارضه، ولم يكونوا يقولون: (إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات)، ولا يقولون: الأدلة السمعية لا تفيد اليقين؛ بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة في اتباعهم».

وقال شيخ الإسلام ـ أيضاً ـ [«مجموع الفتاوى» (١٣/ ١٤١)]: «كما قال الرازي، مع أنه من أعظم الناس طعناً في الأدلة السمعية حتى ابتدع قولاً ما عرف به قائل مشهور غيره، وهو أنها لا تفيد اليقين».

وقال ـ أيضاً ـ [«مجموع الفتاوى» (٤/ ١٠٤).]: «فتجد أبا عبد الله الرازي يطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار للعلم، وهـذان هما مقدمتا الزندقة ـ كما قدمناه ـ».



(١٤)
هل في القرآن ما لا يعلم معناه؟

قال البيضاوي: «الفصل التاسع: في كيفية الاستدلال بالألفاظ: وفيه مسائل: الأولى: لا يخاطبنا الله _ تعالى _ بالمهمل؛ لأنه هذيان، احتجت الحشوية بأوائل السور...».

أقول: هذه المسألة وضعت في أصول الفقه بناء على أصل فاسد وضعه المتأخرون لما تكلموا في آيات الصفات بالتفويض والتأويل الذي هو التحريف حقيقة، وشيخ الإسلام يقرر دائماً خلاف هذا، وأن القرآن جميعه مفسر مبين.

قال شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٨٥).]: «ويبين ذلك أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ولا قال: (هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه)، ولا قال قط أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين: (إن في القرآن آيات لا يعلم معناها، ولا يفهمها رسول الله ×)، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه.

وإنما وضع هذه المسألة المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات وآيات القدر ــ وغير ذلك ــ، فلقبوها: هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه، وما تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم؟

فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر من هذه الآية، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء، ومنعها طوائف؛ ليتوصلوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف

الكلم عن مواضعه، والغالب على كلا الطائفتين الخطأ، أولئك يقصرون في فهم القرآن بمنزلة من قيل فيه: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه.

ومن المتأخرين من وضع المسألة بلقب شنيع، فقال: (لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئاً خلافاً للحشوية)، وهذا لم يقله مسلم: إن الله يتكلم بما لا معنى له.

وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟ وبين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم.

ثم احتج بما لا يجري على أصله، فقال: هذا عبث، والعبث على الله محال، وعنده أن الله لا يقبح منه شيء أصلاً؛ بل يجوز أن يفعل كل شيء، وليس له أن يقول: العبث صفة نقص، فهو منتف عنه؛ لأن النزاع في الحروف، وهي عنده مخلوقة من جملة الأفعال، ويجوز أن يشتمل الفعل عنده على كل صفة، فلا نقل صحيح، ولا عقل صريح» اهـ.



(١٥)
الإرادة والطلب

قال البيضاوي: «الثانية: الطلب بديهي التصور، وهو غير العبارات المختلفة، والإرادة، خلافاً للمعتزلة».

أقول: المعلوم عند الأئمة ـ كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ أن الأمر يطلق على الصيغة والمعنى معاً، والنهي مثله، فقول المصنف في تعريف الطلب أنه (غير العبارات المختلفة) غير صحيح؛ بل الطلب هو المعنى، واللفظ.

والمقصود ـ هنا ـ: أن المصنف يقول: (إن الطلب غير الإرادة)، وهذا صحيح؛ فقد يطلب الله ـ عز وجل ـ ما يريده وما لا يريده، ولكن الإرادة ـ هنا ـ مجملة، فلا يتم تقرير الكلام إلا بمعرفة الإرادة الشرعية والإرادة الكونية حتى يرتفع الالتباس، فالطاعات أرادها الله شرعاً، وإذا لم تقع؛ فلم يردها كوناً، والمعاصي لم يردها شرعاً، فإذا وقعت؛ فقد أرادها كوناً، وذلك كله راجع إلى مشيئة الله وعدله وحكمته ـ سبحانه ـ، أحاط بكل شيء علماً.

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (٨/ ١٣١).] في ذلك: «ومن هذا الباب تنازع الناس في الأمر والإرادة: هل يأمر بما لا يريد أو لا يأمر إلا بما يريد؛ فإن الإرادة لفظ فيه إجمال يراد بالإرادة الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث؛ كقول المسلمين: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)، وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾، وقول نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ

﴿أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾، ولا ريب أن الله يأمر العباد بما لا يريده بهذا التفسير والمعنى؛ كما قال ــ تعالى ــ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، فدل على أنه لم يؤت كل نفس هداها مع أنه قد أمر كل نفس بهداها، وكما اتفق العلماء على أن من حلف بالله ليقضين دين غريمه غداً إن شاء الله أو ليردن وديعته، أو غصبه، أو ليصلين الظهر، أو العصر ـ إن شاء الله، أو ليصومن رمضان، إن شاء الله ــ ونحو ذلك مما أمره الله به ــ؛ فإنه إذا لم يفعل المحلوف عليه؛ لا يحنث، مع أن الله أمره به؛ لقوله: (إن شاء الله)، فعلم أن الله لم يشأه مع أمره به، وأما الإرادة الدينية؛ فهي بمعنى المحبة والرضى، وهي ملازمة للأمر؛ كقوله ــ تعالى ــ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾، ومنه قول المسلمين: هذا يفعل شيئاً لا يريده الله إذا كان يفعل بعض الفواحش؛ أي: أنه لا يحبه ولا يرضاه؛ بل ينهى عنه ويكرهه» اهـ.



(١٦)
النهي يقتضي الفساد

قال البيضاوي: «الفصل الثالث: في النواهي: وفيه مسائل: الأولى: النهي يقتضي التحريم؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا۟﴾، وهو كالأمر في التكرار والفور، الثانية: النهي يدل شرعاً على الفساد في العبادت؛ لأن المنهي عنه بعينه لا يكون مأموراً به، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد، أو أمر داخل فيه، أو لازم له...».

أقول: هذه المسألة المعروفة: (النهي يقتضي الفساد أم لا).

وشيخ الإسلام يقرر أن النهي يقتضي الفساد، وهذا مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين.

وتلخيص كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: أن النهي إذا كان لحق الله؛ فهو يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً، وأما إذا كان لحق العبد؛ فإنه متوقف على إجازة العبد؛ فإن أجازه وإلا فهو فاسد مردود.

وهذا تحقيق من شيخ الإسلام، فريد؛ لكثرة اضطراب أقوال الشراح في هذا المقام:

قال ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (٢٩/ ٢٨١).]: «وأصل المسألة: أن النهي يدل على أن المنهي عنه فساده راجح على صلاحه، ولا يشرع التزام الفساد ممن يشرع له دفعه.

وأصل هذا: أن كل ما نهى الله عنه وحرمه في بعض الأحوال وأباحه في حال أخرى؛ فإن الحرام لا يكون صحيحاً نافذاً؛ كالحلال يترتب عليه الحكم كما يترتب على الحلال، ويحصل به المقصود كما يحصل به.

وهذا معنى قولهم: النهي يقتضي الفساد، وهذا مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين، وجمهورهم.

وكثير من المتكلمين ــ من المعتزلة والأشعرية ــ يخالف في هذا لما ظن أن بعض ما نهى عنه ليس بفاسد؛ كالطلاق المحرم، والصلاة في الدار المغصوبة ــ ونحو ذلك ــ.

قال: لو كان النهي موجباً للفساد؛ لزم انتقاض هذه العلة، فدل على أن الفساد حصل بسبب آخر غير مطلق النهي، وهؤلاء لم يكونوا من أئمة الفقه العارفين بتفصيل أدلة الشرع.

فقيل لهم: بأي شيء يعرف أن العبادة فاسدة والعقد فاسد؟

قالوا: بأن يقول الشارع: هذا صحيح، وهذا فاسد.

وهؤلاء لم يعرفوا أدلة الشرع الواقعة؛ بل قدروا أشياء قد لا تقع وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع، وهذا ليس من هذا الباب؛ فإن الشارع لم يدل الناس قط بهذه الألفاظ التي ذكروها، ولا يوجد في كلامه: (شروط البيع والنكاح: كذا وكذا)، ولا هذه العبادة، والعقد صحيح أو ليس بصحيح ــ ونحو ذلك ــ مما جعلوه دليلاً على الصحة والفساد؛ بل هذه كلها عبارات أحدثها من أحدثها من أهل الرأي والكلام، وإنما الشارع دل الناس بالأمر والنهي، والتحليل والتحريم

ن وبقوله في عقود: (هذا لا يصلح) علم أنه فساد كما قال في بيع مدين بمد تمراً: (لا يصلح)، والصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن، وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين، ومنهم من توهم أن التحريم فيها تعارض فيه نصان، فتوقف.

وقيل: إن بعضهم أباح الجمع. وكذلك نكاح المطلقة ثلاثاً استدلوا على فساده بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾، وكذلك الصحابة استدلوا على فساد نكاح الشغار بالنهي عنه، فهو من الفساد ليس من الصلاح؛ فإن الله لا يحب الفساد ويحب الصلاح، ولا ينهى عما يحبه، وإنما ينهى عما لا يحبه، فعلموا أن المنهي عنه فاسد ليس بصالح، وإن كانت فيه مصلحة فمصلحته مرجوحة بمفسدته، وقد علموا أن مقصود الشرع رفع الفساد ومنعه لا إيقاعه والإلزام به، فلو ألزموا موجب العقود المحرمة؛ لكانوا مفسدين غير مصلحين، والله لا يصلح عمل المفسدين، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾؛ أي: لا تعملوا بمعصية الله تعالى، فكل من عمل بمعصية الله فهو مفسد، والمحرمات معصية لله، فالشارع ينهى عنه ليمنع الفساد ويدفعه، ولا يوجد قط في شيء من صور النهي صورة ثبتت فيها الصحة بنص ولا إجماع، فالطلاق المحرم والصلاة في الدار المغصوبة فيهما نزاع وليس على الصحة نص يجب اتباعه، فلم يبق مع المحتج بهما حجة، لكن من البيوع ما نهي عنه لما فيها من ظلم أحدهما للآخر؛ كبيع المصراة، والمعيب، وتلقي السلع، والنجش ـ ونحو ذلك ـ، ولكن هذه البيوع لم يجعلها الشارع لازمة كالبيوع الحلال؛ بل جعلها غير لازمة، والخيرة

فيها إلى المظلوم إن شاء أبطلها وإن شاء أجازها؛ فإن الحق في ذلك له، والشارع لم ينه عنها لحق مختص بالله؛ كما نهى عن الفواحش؛ بل هذه إذا علم المظلوم بالحال في ابتداء العقد مثل أن يعلم بالعيب والتدليس والتصرية، ويعلم السعر إذا كان قادماً بالسلعة، ويرضى بأن يغبنه المتلقي؛ جاز ذلك، فكذلك إذا علم بعد العقد إن رضي جاز، وإن لم يرض كان له الفسخ، وهذا يدل على أن العقد يقع غير لازم؛ بل موقوفاً على الإجازة إن شاء أجازه صاحب الحق وإن شاء رده، وهذا متفق عليه في مثل بيع المعيب مما فيه الرضا بشرط السلامة من العيب، فإذا فقد الشرط بقي موقوفاً على الإجازة، فهو لازم إن كان على صفة وغير لازم إن كان على صفة، وأما إذا كان غير لازم مطلقاً ـ بل هو موقوف على رضى المجيز ـ؛ فهذا فيه نزاع.

وأكثر العلماء يقولون بوقف العقود، وهو مذهب مالك، وأبي حنيفة ـ وغيرهما ـ، وعليه أكثر نصوص أحمد، وهو اختيار القدماء من أصحابه ـ كالخرقي وغيره ـ كما هو مبسوط في موضعه.

إذ المقصود هنا: أن هذا النوع يحسب طائفة من الناس أنه من جملة ما نهي عنه.

ثم تقول طائفة أخرى: وليس بفاسد؛ فالنهي يجب أن يقتضي الفساد، وتقول طائفة أخرى: بل هذا فساد، فمنهم من أفسد بيع النجش إذا نجش البائع أو واطأ، ومنهم من أفسد نكاح الخاطب إذا خطب على خطبة أخيه وبيعه على بيعه، ومنهم من أفسد بيع المعيب المدلس، فلما عورض بالمصراة؛ توقف، ومنهم من صحح نكاح الخاطب على خطبة أخيه مطلقاً، وبيع النجش بلا خيار.

والتحقيق: أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله؛ كنكاح المحرمات، والمطلقة ثلاثاً، وبيع الربا؛ بل لحق الإنسان؛ بحيث لو علم المشتري أن صاحب السلعة ينجش، ورضي بذلك؛ جاز. وكذلك إذا علم أن غيره ينجش، وكذلك المخطوبة متى أذن الخاطب الأول فيها؛ جاز، ولما كان النهي هنا لحق الآدمي؛ لم يجعله الشارع صحيحاً لازماً كالحلال؛ بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار، فإن شاء أمضى وإن شاء فسخ، فالمشتري مع النجش إن شاء رد المبيع، فحصل بهذا مقصوده، وإن شاء رضي به إذا علم بالنجش، فأما كونه فاسداً مردوداً وإن رضي به؛ فهذا لا وجه له، وكذلك في الرد بالعيب والمدلس والمصراة ــ وغير ذلك ــ، وكذلك المخطوبة إن شاء هذا الخاطب أن يفسخ نكاح هذا المعتدي عليه ويتزوجها برضاه؛ فله ذلك ، وإن شاء أن يمضي نكاحها؛ فله ذلك، وهو إذا اختار فسخ نكاحها عاد الأمر إلى ما كان، إن شاءت نكحته، وإن شاءت لم تنكحه؛ إذ مقصوده حصل بفسخ نكاح الخاطب.

وإذا قيل: هو غير قلب المرأة علي.

قيل: إن شئت عاقبناه على هذا بأن نمنعه من نكاح تلك المرأة، فيكون هذا قصاصاً لظلمه إياك، وإن شئت عفوت عنه، فأنفذنا نكاحه.

وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بآلة مغصوبة، وطبخ الطعام بحطب مغصوب، وتسخين الماء بوقود مغصوب؛ كل هذا إنما حرم لما فيه من ظلم الإنسان، وذلك يزول بإعطاء المظلوم حقه، فإذا أعطاه ما أخذه من منفعة ماله أو من أعيان ماله، فأعطاه كري الدار، وثمن الحطب، وتاب هو إلى الله

ــ تعالى ــ من فعل ما نهاه عنه؛ فقد برئ من حق الله وحق العبد، وصارت صلاته كالصلاة في مكان مباح، والطعام كالطعام بوقود مباح، والذبح بسكين مباحة، وإن لم يفعل ذلك؛ كان لصاحب السكين أجرة ذبحه، ولا تحرم الشاة كلها لأجل هذه الشبهة، وهذا إذا كان أكل الطعام ولم يوفه ثمنه؛ كان بمنزلة من أخذ طعاماً لغيره فيه شركة، ليس فعله حراماً ولا هو حلالاً محضاً؛ فإن نضج الطعام لصاحب الوقود فيه شركة، وكذلك الصلاة يبقى عليه إثم الظلم ينقص من صلاته بقدره، ولا تبرأ ذمته كبراءة من صلى صلاة تامة، ولا يعاقب كعقوبة من لم يصل؛ بل يعاقب على قدر ذنبه، وكذلك آكل الطعام يعاقب على قدر ذنبه، والله ــ تعالى ــ يقول: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾، وإنما قيل في الصلاة في الثوب النجس وبالمكان: يعيد، بخلاف هذا؛ لأنه هناك لا سبيل له إلى براءة ذمته إلا بالإعادة، وهنا يمكنه ذاك بأن يرد أرض المظلوم، لكن الصلاة في الثوب الحرير هي من ذلك القسم: الحق فيها لله، لكن نهي عن ذلك في الصلاة وفي غير الصلاة لم ينه عنه في الصلاة فقط.

وقد تنازع الفقهاء في مثل هذا: فمنهم من يقول: النهي هنا لمعنى في غير المنهي عنه، وكذلك يقولون في الصلاة في الدار المغصوبة، والثوب المغصوب، والطلاق في الحيض، والبيع وقت النداء ــ ونحو ذلك ــ.

وهذا الذي قالوه لا حقيقة له؛ فإنه إن عنى بذلك أن نفس البيع اشتمل على تعطيل الصلاة ونفس الصلاة اشتملت على الظلم والفخر والخيلاء ــ ونحو ذلك مما نهي عنه ــ كما اشتملت الصلاة في الثوب النجس على ملابسة الرجس

الخبيث؛ فهذا غير صحيح، وإن أرادوا بذلك أن ذلك المعنى لا يختص بالصلاة؛ بل هو مشترك بين الصلاة وغيرها؛ فهذا صحيح؛ فإن البيع وقت النداء لم ينه عنه إلا لكونه شاغلاً عن الصلاة، وهذا موجود في غير البيع لا يختص بالبيع، لكن هذا الفرق لا يجيء في طلاق الحائض؛ فإنه ليس هناك معنى مشترك، وهم يقولون: إنما نهي عنه لإطالة العدة، وذلك خارج عن الطلاق، فيقال: وغير ذلك من المحرمات، كذلك إنما نهي عنها لإفضائها إلى فساد خارج عنها، فالجمع بين الأختين نهي عنه لإفضائه إلى قطيعة الرحم، والقطيعة أمر خارج عن النكاح، والخمر والميسر حرما، وجعلا رجساً من عمل الشيطان؛ لأن ذلك يفضي إلى الصد عن الصلاة، وإيقاع العداوة، والبغضاء، وهو أمر خارج عن الخمر والميسر، والربا حرام ؛ لأن ذلك يفضي إلى أكل المال بالباطل، وذلك أمر خارج عن عقد الميسر والربا، فكل ما نهى الله عنه لا بد أن يشتمل على معنى فيه يوجب النهي، ولا يجوز أن ينهى عن شيء لا لمعنى فيه أصلاً؛ بل لمعنى أجنبي عنه؛ فإن هذا من جنس عقوبة الإنسان بذنب غيره والشرع منزه عنه، لكن في الأشياء ما ينهى عنه لسد الذريعة فهو مجرد عن الذريعة لم يكن فيه مفسدة؛ كالنهي عن الصلاة في أوقات النهي قبل طلوع الشمس وغروبها ــ ونحو ذلك ــ، وذلك لأن هذا الفعل اشتمل على مفسدة؛ لإفضائه إلى التشبه بالمشركين، وهذا معنى فيه.

ثم من هؤلاء الذين قالوا: إن النهي قد يكون لمعنى في المنهي عنه، وقد يكون لمعنى في غيره، من قال: إنه قد يكون لوصف في الفعل لا في أصله، فيدل على صحته؛ كالنهي عن صوم يومي العيدين، قالوا: هو منهي عنه لوصف العيدين لا لجنس الصوم، فإذا صام صح؛ لأنه سماه صوماً، فيقال لهم: وكذلك الصوم

في أيام الحيض وكذلك الصلاة بلا طهارة وإلى غير القبلة: جنس مشروع، وإنما النهي لوصف خاص، وهو الحيض، والحدث، واستقبال غير القبلة، ولا يعرف بين هذا وهذا فرق معقول لا تأثير في الشرع؛ فإنه إذا قيل: الحيض والحدث صفة في الحائض والمحدث، وذلك صفة في الزمان؛ قيل: والصفة في محل الفعل ـ زمانه ومكانه ـ كالصفة في فاعله؛ فإنه لو وقف بعرفة في غير وقتها أو غير عرفة؛ لم يصح، وهو صفة في الزمان والمكان، وكذلك لو رمى الجمار في غير أيام منى أو المرمي، وهو صفة في الزمان والمكان، واستقبال غير القبلة هو لصفة في الجهة لا فيه، ولا يجوز، ولو صام بالليل؛ لم يصح وإن كان هذا زماناً.

فإذا قيل: الليل ليس بمحل للصوم شرعاً.

قيل: ويوم العيد ليس بمحل للصوم شرعاً؛ كما أن زمان الحيض ليس بمحل للصوم شرعاً، فالفرق لا بد أن يكون فرقاً شرعيًّا، فيكون معقولاً، ويكون الشارع قد جعله مؤثراً في الحكم بحيث علق به الحل أو الحرمة الذي يختص بأحد الفعلين.

وكثير من الناس يتكلم بفروق لا حقيقة لها ولا تأثير له في الشرع أو يمنع تأثيره في الأصل، وذلك أنه قد يذكر وصفاً يجمع به بين الأصل والفرع، ولا يكون ذلك الوصف مشتركاً بينهما؛ بل قد يكون منفيًّا عنهما أو عن أحدهما، وكذلك المفرق قد يفرق بوصف يدعي انتقاضه بإحدى الصورتين وليس هو مختصًّا بها؛ بل هو مشترك بينها وبين الأخرى؛ كقولهم: النهي لمعنى في المنهي عنه، وذلك لمعنى في غيره أو ذاك لمعنى في وصفه دون أصله، ولكن قد يكون

النهي لمعنى يختص بالعبادة والعقد، وقد يكون لمعنى مشترك بينها وبين غيرها؛ كما ينهى المحرم عما يختص بالإحرام؛ مثل حلق الرأس ولبس العمامة ـ وغير ذلك من الثياب المنهي عنها ـ، وينهى عن نكاح امرأته، وينهى عن صيد البر، وينهى مع ذلك عن الزنا والظلم للناس فيما ملكوه من الصيد، وحينئذ: فالنهي لمعنى مشترك أعظم، ولهذا لو قتل المحرم صيداً مملوكاً؛ وجب عليه الجزاء لحق الله، ووجب عليه البدل لحق المالك، ولو زنى؛ لأفسد إحرامه كما يفسد بنكاح امرأته، ويستحق حد الزنا مع ذلك، وعلى هذا: فمن لبس في الصلاة ما يحرم فيها وفي غيرها كالثياب التي فيها خيلاء وفخر ـ كالمسبلة والحرير ـ؛ كان أحق ببطلان الصلاة من الثوب النجس، وفي الحديث الذي في «السنن»: «إن الله لا يقبل صلاة مسبل»، والثوب النجس فيه نزاع، وفي قدر النجاسة نزاع، والصلاة في الحرير للرجال من غير حاجة حرام بالنص والإجماع، وكذلك البيع بعد النداء إذا كان قد نهي عنه وغيره يشغل عن الجمعة؛ كان ذلك أوكد في النهي، وكل ما شغل عنها فهو شر وفساد لا خير فيه، والملك الحاصل بذلك كالملك الذي لم يحصل إلا بمعصية الله وغضبه ومخالفته كالذي لا يحصل إلا بغير ذلك من المعاصي؛ مثل الكفر، والسحر والكهانة، والفاحشة، وقد قال النبي ×: «حلوان الكاهن خبيث، ومهر البغي خبيث»، فإذا كانت السلعة لا تملك إن لم تترك الصلاة المفروضة؛ كان حصول الملك بسبب ترك الصلاة؛ كما أن حصول الحلوان والمهر بالكهانة والبغاء، وكما لو قيل له: إن تركت الصلاة اليوم؛ أعطيناك عشرة دراهم؛ فإن ما يأخذه على ترك الصلاة خبيث، كذلك ما يملك بالمعاوضة على ترك الصلاة خبيث، ولو استأجر أجيراً بشرط أن لا يصلي؛ كان

هذا الشرط باطلاً، وكان ما يأخذه عن العمل الذي يعمله بمقدار الصلاة خبيثاً، مع أن جنس العمل بالأجرة جائز، كذلك جنس المعاوضة جائز، لكن بشرط أن لا يتعدى عن فرائض الله، وإذا حصل البيع في هذا الوقت، وتعذر الرد؛ فله نظير ثمنه الذي أداه، ويتصدق بالربح، والبائع له نظير سلعته، ويتصدق بالربح إن كان قد ربح، ولو تراضيا بذلك بعد الصلاة؛ لم ينفع؛ فإن النهي هنا لحق الله ـ تعالى ـ، فهو كما لو تراضيا بمهر البغي، وهناك يتصدق به ـ على أصح القولين ـ، لا يعطى للزاني، وكذلك في الخمر ـ ونحو ذلك مما أخذ صاحبه منفعة محرمة ـ، فلا يجمع له العوض والمعوض؛ فإن ذلك أعظم إثماً من بيعه، وإذا كان لا يحل أن يباع الخمر بالثمن فكيف إذا أعطى الخمر وأعطى الثمن، وإذا كان لا يحل للزاني أن يزني وإن أعطى فكيف إذا أعطى المال والزنا جميعاً؛ بل يجب إخراج هذا المال كسائر أموال المصالح المشتركة، فكذلك هنا إذا كان قد باع السلعة وقت النداء بربح، وأخذ سلعته، فإن فاتت تصدق بالربح ولم يعطه للمشتري؛ فيكون أعانه على الشراء، والمشتري يأخذ ثمنه ويعيد السلعة، فإن باعها بربح؛ تصدق به، ولم يعطه للبائع، فيكون قد جمع له بين ربحين، وقد تنازع الفقهاء في المقبوض بالعقد الفاسد، هل يملك؟ أو لا يملك؟ أو يفرق بين أن يفوت أو لا يفوت كما هو مبسوط في غير هذا الموضع ـ والله أعلم ـ» اهـ.



(١٧)
تأخير البيان عن وقت الخطاب

قال البيضاوي: «الثانية: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، ويجوز عن وقت الخطاب، ومنعت المعتزلة، وجوز البصري، ومنا القفال، والدقاق، وأبو إسحاق بالبيان الإجمالي فيما عدا المشترك، لنا مطلقاً قوله ــ تعالى ــ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۝١٩﴾، قيل: البيان التفصيلي، قلنا: تقييد بلا دليل، وخصوصاً أن المراد من قوله: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ معينة بدليل: ﴿مَا هِيَ﴾، و﴿مَا لَوْنُهَا﴾، والبيان تأخر،...».

أقول: تأخير البيان عن وقت الخطاب: يقرر شيخ الإسلام عدم وقوعه في الشريعة، ويبطل الأمثلة التي تساق دليلاً على وقوعه، ومنها: قوله ــ عز وجل ــ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾.

قال شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (٧/ ١٠٤).]: «فإن قيل: أنا أجوز تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة.

قيل: أكثر الناس لا يجوزون أن يتكلم بلفظ يدل على معنى، وهو لا يريد ذلك المعنى إلا إذا بين، وإنما يجوزون تأخير بيان ما لم يدل اللفظ عليه كالمجملات.

ثم نقول: إذا جوزت تأخير البيان؛ فالبيان قد يحصل بجملة تامة وبأفعال من الرسول وبغير ذلك، ولا يكون البيان المتأخر إلا مستقلًّا بنفسه لا يكون مما يجب

اقترانه بغيره، فإن جعلت هذا مجازاً؛ لزم أن يكون ما يحتاج في العمل إلى بيان مجازاً؛ كقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾.

ثم يقال: هب أن هذا جائز عقلاً، لكن ليس واقعاً في الشريعة أصلاً وجميع ما يذكر من ذلك باطل ــ كما قد بسط في موضعه ــ؛ فإن الذين قالوا: الظاهر الذي لم يرد به ما يدل عليه ظاهره قد يؤخر بيانه احتجوا بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، وادعوا أنها كانت معينة وأخر بيان التعيين، وهذا خلاف ما استفاض عن السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان من أنهم أمروا ببقرة مطلقة، فلو أخذوا بقرة من البقر، فذبحوها؛ أجزأ عنهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم، والآية نكرة في سياق الإثبات، فهي مطلقة، والقرآن يدل سياقه على أن الله ذمهم على السؤال بما هي، ولو كان المأمور به معيناً؛ لما كانوا ملومين، ثم إن مثل هذا لم يقع قط في أمر الله ورسوله أن يأمر عباده بشيء معين ويبهمه عليهم مرة بعد مرة، ولا يذكره بصفات تختص به ابتداء، واحتجوا بأن الله أخر بيان لفظ الصلاة والزكاة والحج، وأن هذه الألفاظ لها معان في اللغة بخلاف الشرع، وهذا غلط؛ فإن الله إنما أمرهم بالصلاة بعد أن عرفوا المأمور به، وكذلك الصيام، وكذلك الحج، ولم يؤخر الله قط بيان شيء من هذه المأمورات ــ ولبسط هذه المسألة موضع آخر ــ».

قال البيضاوي ــ تتمة للمسألة آنفة الذكر ــ: «وأنه ــ تعالى ــ أنزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ...﴾، فنقض ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح، فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى...﴾ ــ الآية ــ».

أقول: هذا المثال الثاني المشهور في كتب الأصول في الاحتجاج بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وشيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يبين أن هذا المثال غير صحيح:

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ [«درء التعارض» (٧/ ٥٥).]: «فأما معارضة الكفار له بما لا يصلح للمعارضة ـ عند أهل النظر والخبرة بالمناظرة ـ على سبيل الجدل بالباطل؛ فكثيرة:

مثل معارضتهم له لما نزل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ۝٩٨﴾، فقام ابن الزبعري ـ وغيره ـ، فقالوا: قد عبد المسيح، فآلهتنا خير أم هو؟ فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ۝٥٧ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ۝٥٨ إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ۝٥٩﴾.

وأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ۝١٠١ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا ۖ وَهُمْ فِى مَا ٱشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَٰلِدُونَ ۝١٠٢﴾.

وقد ظن طائفة من الناس أن قوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ لفظ يعم كل معبود من دون الله لكل أمة، فيتناول المسيح ـ وغيره ـ، وجعلوا هذا مما استدلوا به على عموم الأسماء الموصولة؛ مثل (من)، و(ما)، و(الذي)، واستدل بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت خطاب.

قالوا: لأن اللفظ عام، وأخر بيان المخصص إلى أن نزل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾.

وهذا خطأ، ولو كان قول هؤلاء صحيحاً؛ لكانت معارضة المشركين صحيحة؛ فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص، فأورد على المتكلم؛ كان إيراده مستقيماً.

وهذا سوء ظن ـ ممن قاله ـ بكلام الله ورسوله وحسن ظن بالمشركين، ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون المفهوم المعقول الظاهر من القرآن مردوداً بآرائهم؛ كما رده المشركون بالمسيح؛ فإن قول المشركين: (إن المسيح لا يدخل النار، والملائكة لا تدخل النار) كلام صحيح، أصح مما يعارض به المعارضون لكلام الله ورسوله.

فإذا كانت معارضة ابن الزبعرى باطلة؛ فمعارضة هؤلاء أبطل، وهي باطلة قبل نزول القرآن، وقبل رد الله عليهم، وما نزل من القرآن كان مبيناً لبطلانها الذي هو ثابت في نفسه يمكن علمه بالعقل؛ فإن الله إنما خاطب بقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ المشركين الذين يعبدون الأوثان، لم يخاطب بذلك أهل الكتاب.

بل الآيات المكية عامتها خطاب لمن كذب الرسل مطلقاً، وأما ما يخاطب به من صدق جنس الرسول من أهل الكتاب والمؤمنين؛ ففي السور المدنية.

والقرآن قد فصل بين المشركين وأهل الكتاب في غير موضع؛ كقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟﴾.

وقوله لهم: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾، بمنزلة قوله: ﴿أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾﴾، وبمنزلة قوله: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾﴾.

وأمثال ذلك مما فيه ضمير المخاطب والغائب، وهو متناول لأولئك المشركين؛ لكن يتناول غيرهم من جهة المعنى، والاعتبار، وتماثل الحالين:

فلما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ (٩٨) لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ (٩٩)﴾؛ أخبر أن آلهتهم التي يعبدونها حصب جهنم، ولم يدخل في هذا المسيح ـ وأمثاله ـ؛ فإنهم لم يكونوا يعبدونهم.

وقوله: ﴿لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ دليل على انتفاء الإلهية؛ فإن الإله لا يدخل النار، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إلهاً، فمن ورد النار؛ لم يكن إلهاً، وليس كل من لا يردها إله.

لكن كانت معارضة ابن الزبعري ـ وأشباهه ـ من جهة المعنى، والقياس، والاعتبار؛ أي: إذا كانت آلهتنا دخلوا النار لكونهم معبودين؛ وجب أن يكون كل معبود يدخل النار، والمسيح معبود، فيجب أن يدخلها، فعارضوه بالقياس، والقياس مع وجود الفارق المؤثر قياس فاسد، فبين الله الفرق بأن المسيح عبد حي مطيع لله، لا يصلح أن يعبد لأجل الانتقام من غيره، بخلاف الأوثان؛ فإنها حجارة، فإذا عذبت لتحقيق عدم كونها آلهة، وانتقاماً ممن عبدها؛ كان ذلك مصلحة، ليس فيها عقوبة لمن لا يصلح أن يعاقب.

ولهذا قال ـ تعالى ـ: ﴿۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾؛ أي: جعلوه مثلاً لآلهتهم، فقاسوها به، فهذا حال من عارض النص الخبري بالقياس الفاسد، هو حال الذين يعارضون النصوص الإلهية بأقيستهم الفاسدة، فيقولون: لو كان له علم،

وقدرة، ورحمة، وكلام، وكان مستوياً على عرشه؛ للزم أن يكون مثل المخلوق الذي له علم، وقدرة، ورحمة، وكلام، ويكون مستوياً على العرش، ولو كان مثل المخلوق؛ للزم أن يجوز عليه الحدوث، وإذا جاز عليه الحدوث؛ امتنع وجوب وجوده وقدمه.

فهذا ليس من جنس معارضة ابن الزبعري؛ حيث قاس ما أخبر الله عنه بشيء آخر ليس مثله؛ بل بينهما فرق، والفرق بين الله وبين مخلوقاته أعظم من الفرق بين المسيح وبين الأوثان؛ فإن كلاهما مخلوق لله ــ تعالى ــ.

وأما قياس الخالق بالمخلوق، وقول القائل: (لو كان متصفاً بالصفات والأفعال القائمة به؛ لكان مماثلاً للمخلوق المتصف بالصفات والأفعال القائمة به)؛ ففي غاية الفساد؛ فإن تشابه الشيئين من بعض الوجوه لا يقتضي تماثلهما في جميع الاشياء، فإذا كان المسيح المشابه لآلهتهم في وجوه كثيرة لا تكاد تحصى ــ مثل كون هذا كان معدوماً وهذا كان معدوماً، وهذا محدث ممكن وهذا محدث ممكن، وهذا مفتقر إلى غيره وهذا مفتقر إلى غيره، وهذا يقدر عليه غيره وهذا يقدر عليه غيره، وهذا تعترض عليه الآفات والعلل؛ كالتفريق والتجزئة والتبعيض وهذا تعترض عليه الآفات والعلل؛ كالتفريق والتجزئة والتبعيض، وهذا يمكن إفساده واستحالته وهذا يمكن إفساده واستحالته، وأمثال ذلك من الأمور التي يجب تنزيه الرب عنها ــ؛ فمع اشتراكهما في هذه الأمور التي يجب تنزه الرب عنها لم يصح قياس أحدهما بالآخر، ولا أن يثبت له من الحكم ما ثبت له، وإن كانا قد اشتركا في هذه الأمور.

فالخالق ــ سبحانه ــ الذي يفارق غيره بأعظم مما فارق به المسيح آلهتهم هـو أولى وأحق بأن لا يمثل بخلقه؛ لأجل موافقته في بعض الأسماء والصفات؛ إذ أصل هذا القياس الفاسد أن الشيئين إذا اشتركا وتشابها في بعض الأشياء؛ لـزم اشتراكهما وتماثلهما في غير ذلك مما ليس مـن لـوازم المشـترك، وهـذا كلـه خطـأ فاحش، وبعضه أفحش من بعض، فالشيئان إذا اشتركا في شيء؛ لزم أن يشـتركا في لوازمه؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، فأما ما ليس من لوازمه؛ فـلا يجب اشتراكهما فيه.

فكون المعبود من حصب جهنم ليس من لوازم كونه معبوداً؛ بـل مـن لـوازم كونه معبوداً يصلح دخوله النار، والمسيح ــ ونحوه ــ لا يصلح دخولهم النار.

وكذلك ثبوت الوجود، والحياة، والعلـم، والقـدرة، والاسـتواء، والنـزول، ونحو ذلك من الأمور التي يوصف بها الخـالق والمخلـوق، لـيس مـن لوازمهـا الإمكان، والحدوث، والآفات، والنقائص؛ فـإن الإمكـان مـن لـوازم مـا لـيس واجباً بنفسه، والحدوث من لوازم المعدوم، وإمكان الآفات والنقائص من لوازم ما يقبل ذلك.

وهذه الصفات صفات كمال لا تستلزم الآفات؛ بل قد تكون منافية للآفـات والنقائص، والمنافي للشيء لا يكون من لوازمه؛ بل هو مناقض للوازمه، فكيـف يجعل المنافي كالملازم؟

والمقصود: أن المشركين كانوا يعارضون الرسول بما يتخيلونه مناقضاً لقولـه، وإن لم يكن في ظاهر قوله ما يناقض لا معقولاً ولا منقولاً، فكيف إذا كان ظاهر

قوله يناقض صريح المعقول الذي عليه أئمة أرباب العقول؛ لا سيما إذا كان ذلك المعقول هو الذي لا يمكن تصديقه إلا به؟! فإذا كان قد أظهر ما يطعن في دليل صدقه وشاهده؛ كان معارضته بذلك أولى الأشياء» اهـ.



(١٨)
فائدة في النسخ مهمة

قال البيضاوي: «الرابعة: يجوز النسخ بلا بـدل، أو بـدل أثقـل منـه؛ كنسـخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى، والكف عن الكفار بالقتال».

أقول: هذه فائدة حسنة جدًّا، يرد فيها شيخ الإسلام قول كثير من أهل العلم الذين يزعمون نسخ الآيـات الآمـرة بالصـبر والعفـو عـن المشرـكين ــ ونحـو ذلك ــ؛ فإنها منسوخة بآيات القتال والجهاد.

وشيخ الإسلام يقرر عدم النسخ، وأن هذه الآيات في حق المؤمن القادر عـلى الجهاد، المستطيع له، فيؤمر بالجهاد، وتلك الآيات في حق المسلم الضعيف الذي لا يمكنه الجهاد؛ أعني: آيات العفو والصفح ــ ونحوها ــ.

قال ــ رحمه الله ــ [«الصارم المسلول» (٢١٦ــ٢٢١).]: «فإن قيل: فقد قـال ــ تعالى ــ: ﴿ ۞ لَتُبْلَوُنَّ فِيٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾ ﴾، فأخبر أنا نسمع منهم الأذى الكثير، ودعانا إلى الصبر عـلى أذاهـم، وإنـما يؤذينـا أذى عامًّا الطعن في كتاب الله ودينه ورسوله، وقوله ــ تعالى ــ: ﴿ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى ۖ ﴾ من هذا الباب.

قلنا:

أولاً: ليس في الآية بيان أن ذلك مسـموع مـن أهـل الذمـة والعهـد، وإنـما هـو مسموع في الجملة من الكفار.

وثانياً: إن الأمر بالصبر على أذاهم وبتقوى الله لا يمنع قتالهم عند المكنة، وإقامة حد الله عليهم عند القدرة؛ فإنه لا خلاف بين المسلمين أنا إذا سمعنا مشركاً أو كتابيًّا يؤذي الله ورسوله؛ فلا عهد بيننا وبينه؛ بل وجب علينا أن نقاتله ونجاهده إذا أمكن ذلك.

وثالثاً: أن هذه الآية ــ وما شابهها ــ منسوخ من بعض الوجوه، وذلك أن رسول الله × لما قدم المدينة؛ كان بها يهود كثير ومشركون، وكان أهل الأرض ــ إذ ذاك ــ صنفين: مشركاً، أو صاحب كتاب، فهادن رسول الله × من بها من اليهود ــ وغيرهم ــ، وأمرهم الله ــ إذ ذاك ــ بالعفو والصفح؛ كما في قوله ــ تعالى ــ: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ﴾، فأمره الله بالعفو والصفح عنهم إلى أن يظهر الله دينه ويعز جنده، فكان أول العز وقعة بدر؛ فإنها أذلت رقاب أكثر الكفار الذين بالمدينة، وأرهبت سائر الكفار.

وقد أخرجا في «الصحيحين» عن عروة، عن أسامة بن زيد، أن رسول الله × ركب حماراً على إكاف على قطيفة فدكية، وأردف أسامة بن زيد يعود سعد بن عبادة في بني الحارث بن الخزرج قبل وقعة بدر، فسار حتى مر بمجلس فيه عبد الله بن أبي بن سلول ــ وذلك قبل أن يسلم عبد الله بن أبي ــ، وإذا في المجلس أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود، وفي المجلس عبد الله بن رواحة، فلما غشيت المجلس عجاجة الدابة؛ خمر ابن أبي أنفه بردائه، ثم قال: (لا تغبروا علينا)، فسلم رسول الله ×، ثم وقف، فنزل، فدعاهم إلى الله، وقرأ

عليهم القرآن، فقال عبد الله بن أبي بن سلول: (أيها المرء! إنه لا أحسن مما تقول، إن كان حقًّا؛ فلا تؤذنا به في مجالسنا، ارجع إلى رحلك، فمن جاءك؛ فاقصص عليه)، فقال عبد الله بن رواحة: (بلى يا رسول الله، فاغشنا به في مجالسنا؛ فإنا نحب ذلك)، فاستب المسلمون والمشركون واليهود حتى كادوا يتثاورون، فلم يزل رسول الله × يخفضهم حتى سكتوا، ثم ركب رسول الله × دابته حتى دخل على سعد بن عبادة، فقال له رسول الله ×: «يا سعد! ألم تسمع ما قال أبو حباب ــ يريد عبد الله بن أبي ــ؟ قال ــ كذا وكذا ــ»، قال سعد بن عبادة: (يا رسول الله اعف عنه واصفح، فوالذي نزل عليك الكتاب؛ لقد جاء الله بالحق الذي أنزل عليك، ولقد اصطلح أهل هذه البحرة على أن يتوجوه فيعصبوه بالعصابة، فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاك؛ شرق بذلك، فذلك الذي فعل به ما رأيت)، فعفا عنه رسول الله.

وكان رسول الله × وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب كما أمرهم الله ــ تعالى ــ، ويصبرون على الأذى، قال الله ــ تعالى ــ: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾، وقال الله ــ عز وجل ــ: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾﴾.

وكان رسول الله × يتأول في العفو ما أمره الله ــ تعالى ــ، حتى أذن الله ــ عز وجل ــ فيهم، فلما غزا رسول الله × بدراً، فقتل الله ــ تعالى ــ به من قتل من صناديد قريش، وقفل رسول الله × وأصحابه منصورين غانمين مع أسارى من صناديد الكفار وسادة قريش، فقال ابن أبي بن سلول ومن معه من المشركين

عبدة الأوثان: (هذا أمر قد توجه)، فبايعوا رسول الله × على الإسلام، فأسلموا ـ اللفظ للبخاري ـ.

وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ﴾ ﴿وَإِن تَعْفُوا۟ وَتَصْفَحُوا۟﴾ ﴿فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾، ونحو هذا في القرآن مما أمر الله به المؤمنين بالعفو والصفح عن المشركين؛ فإنه نسخ ذلك كله قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾... إلى قوله: ﴿وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾، فنسخ هذا عفوه عن المشركين.

وكذا روى الإمام أحمد ـ وغيره ـ عن قتادة، قال: أمر الله نبيه أن يعفو عنهم، ويصفح حتى يأتي الله بأمره وقضائه، ثم أنزل الله ـ عز وجل ـ (براءة)، فأتى الله بأمره وقضائه، فقال ـ تعالى ـ ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ ـ الآية ـ، قال: فنسخت هذه الآية ما كان قبلها، وأمر الله فها بقتال أهل الكتاب حتى يسلموا أو يقروا بالجزية صغاراً ونقمة لهم.

وكذلك ذكر موسى بن عقبة، عن الزهري، أن النبي × لم يكن يقاتل من كف عن قتاله؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾﴾ إلى أن نزلت (براءة).

وجملة ذلك: أنه لما نزلت (براءة)؛ أمر أن يبتدىء جميع الكفار بالقتال ـ وثنيهم وكتابيهم ـ؛ سواء كفوا عنه أو لم يكفوا، وأن ينبذ إليهم تلك العهود

المطلقة التي كانت بينه وبينهم، وقيل له فيها: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ بعد أن كان قد قيل له: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَدَعۡ أَذَىٰهُمۡ﴾.

ولهذا قال زيد بن أسلم: نسخت هذه الآية ما كان قبلها، فأما قبل (براءة) وقبل بدر؛ فقد كان مأموراً بالصبر على أذاهم والعفو عنهم، وأما بعد بدر وقبل (براءة)؛ فقد كان يقاتل من يؤذيه ويمسك عمن سالمه؛ كما فعل بابن الأشرف، وغيره ممن كان يؤذيه، فبدر كانت أساس عز الدين، وفتح مكة كانت كمال عز الدين، فكانوا قبل بدر يسمعون الأذى الظاهر ويؤمرون بالصبر عليه، وبعد بدر يؤذون في السر من جهة المنافقين ــ وغيرهم ــ، فيؤمرون بالصبر عليه، وفي تبوك أمروا بالإغلاظ للكفار والمنافقين، فلم يتمكن بعدها كافر ولا منافق من أذاهم في مجلس خاص ولا عام؛ بل مات بغيظه؛ لعلمه بأنه يقتل إذا تكلم، وقد كان بعد بدر لليهود استطالة وأذى للمسلمين إلى أن قتل كعب بن الأشرف.

قال محمد بن إسحاق في حديثه عن محمد بن سلمة، قال: فأصبحنا وقد خافت يهود لوقعتنا بعد، والله؛ فليس بها يهودي إلا وهو يخاف على نفسه.

وروى بإسناده عن محيصة، أن رسول الله × قال: «من ظفرتم به من رجال يهود فاقتلوه»، فوثب محيصة بن مسعود على ابن سنينة ــ رجل من تجار يهود كان يلابسهم ويبايعهم ــ، فقتله، وكان حويصة بن مسعود ــ إذ ذاك ــ لم يسلم، وكان أسن من محيصة، فلما قتله؛ جعل حويصة يضربه، ويقول: (أي عدو الله! قتلته!، أما والله لرب شحم في بطنك من ماله، فوالله إن كان لأول إسلام حويصة)، فقال محيصة: (فقلت له: والله لقد أمرني بقتله من لو أمرني بقتلك؛

لضربت عنقك)، فقال: (لو أمرك محمد بقتلي لقتلتني؟!)، فقال محيصة: (نعم والله)، فقال حويصة: (والله إن ديناً بلغ هذا منك لعجب).

وذكر غير ابن إسحاق أن اليهود حذرت وذلت وخافت من يوم قتل ابن الأشرف، فلما أتى الله بأمره الذي وعده من ظهور الدين وعز المؤمنين؛ أمر رسوله بالبراءة إلى المعاهدين، وبقتال المشركين كافة، وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

فكان ذلك عاقبة الصبر والتقوى اللذين أمرهم بها في أول الأمر، وكان ــ إذ ذاك ــ لا يؤخذ من أحد من اليهود الذين بالمدينة ولا غيرهم جزية، وصارت تلك الآيات في حق كل مؤمن مستضعف لا يمكنه نصر الله ورسوله بيده ولا بلسانه، فينتصر بما يقدر عليه من القلب ونحوه، وصارت آية الصغار على المعاهدين في حق كل مؤمن قوي يقدر على نصر الله ورسوله بيده أو لسانه، وبهذه الآية ونحوها كان المسلمون يعملون في آخر عمر رسول الله ×، وعلى عهد خلفائه الرائدين، وكذلك هو إلى قيام الساعة، لا تزال طائفة من هذه الأمة قائمين على الحق، ينصرون الله ورسوله النصر التام، فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف؛ فليعمل بآية الصبر والصفح والعفو عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة؛ فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين، وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» اهـ.



(١٩)
نسخ القرآن بالسنة

قال البيضاوي: «الفصل الثاني: في الناسخ والمنسوخ: وفيه مسائل: الأولى: الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة؛ كنسخ الجلد في حق المحصن...».

أقول: هذه مسألة نسخ القرآن بالسنة، وتقرير شيخ الإسلام فيها أن نسخ القرآن بالسنة لا يجوز، وعزاه إلى عامة السلف:

قال ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (١٧/ ١٩٥ـ١٩٨).]: «وعلى ما ذكر، فيتوجه الاحتجاج بهذه الآية على أنه لا ينسخ القرآن إلا قرآن؛ كما هو مذهب الشافعي، وهو أشهر الروايتين عن الإمام أحمد؛ بل هي المنصوصة عنه صريحاً أن لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، وعليها عامة أصحابه، وذلك لأن الله قد وعد أنه لا بد للمنسوخ من بدل مماثل أو خير ووعد بأن ما أنساه المؤمنين فهو كذلك وأن ما أخره فلم يأت وقت نزوله فهو كذلك، وهذا كله يدل على أنه لا يزال عند المؤمن القرآن الذي رفع أو آخر مثله أو خير منه، ولو نسخ بالسنة، فإن لم يأت قرآن مثله أو خير منه؛ فهو خلاف ما وعد الله.

وإن قيل: بل يأتي بعد نسخه بالسنة؛ كان بين نسخه وبين الإتيان بالبدل مدة خالية عن ذلك، وهو خلاف مقصود الآية؛ فإن مقصودها أنه لا بد من المرفوع أو مثله أو خير منه، وأيضاً: فقوله ﴿نَأْتِ﴾ لم يرد به بعد مدة؛ فإن الذي نسأه وهو يريد إنزاله قد علم أنه ينزله بعد مدة، فلما أخبر أن ما أخره يأتي بمثله أو خير منه قبل نزوله علم أنه لا يؤخر الأمر بلا بدل، فلو جاز أن يبقى مدة بلا بدل؛ لكان

ما لم ينزل أحق بأن لا يكون له بدل من المنسوخ، فلما كان ذاك قد حصل له بدل قبل وقت نزوله لتكميل الإنعام؛ فلأن يكون البدل لما نسخ من حين نسخ بعد أولى وأحرى، ولأنه قد علم أن القرآن نزل شيئاً بعد شيء، فلو كان ما ينزله بدلاً عن المنسوخ يؤخره؛ لم يعرف أنه بدل، ولم يتميز البدل من غيره، ولم يكن لقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ فائدة إلا كالفائدة المعلومة لو لم ينسخ شيء.

غاية ما يقال: أنه لو لم ينسخ شيء؛ لجاز أن لا ينزل بعد ذلك شيء، وإذا نسخ شيء، فلا بد من بدله ولو بعد حين، وهذا مما يعتقدونه؛ فإنهم قد اعتادوا نزول القرآن عند الحوادث والمسائل والحاجة فما كانوا يظنونه إذا نسخت آية أن لا ينزل بعدها شيء؛ فإنها لو لم تنسخ؛ لم يظنوا ذلك، فكيف يظنون إذا نسخت؟!

الثاني: أنه إذا كان قد ضمن لهم الإتيان بالبدل عن المنسوخ؛ علم أن مقصوده أنه لا ينقصهم شيء مما أنزله؛ بل لا بد من مثل المرفوع أو خير منه، ولو بقوا مدة بلا بدل لنقصوا، وأيضاً: فإن هذا وعد معلق بشرط والوعد المعلق بشرط يلزم عقبه؛ فإنه من جنس المعاوضة، وذلك مما يلزم فيه أداء العوض على الفور إذا قبض المعوض كما إذا قال: (ما ألقيت من متاعك في البحر؛ فعلي بدله)، وليس هذا وعداً مطلقاً؛ كقوله ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾، ولهذا يفرق بين قوله: (والله لأعطينك مائة)، وبين قوله: (والله لا آخذ منك شيئاً إلا أعطيتك بدله)؛ فإن هذا واجب على الفور.

ومما يدل على المسألة أن الصحابة والتابعين الذين أخذ عنهم علم الناسخ والمنسوخ إنما يذكرون نسخ القرآن بقرآن، لا يذكرون نسخه بلا قرآن؛ بل بسنة،

وهذه كتب الناسخ والمنسوخ المأخوذة عنهم إنما تتضمن هذا، وكذلك قول علي ــ رضي الله عنه ــ للقاص: هل تعرف الناسخ من المنسوخ في القرآن؟ فلو كان ناسخ القرآن غير القرآن؛ لوجب أن يذكر ذلك ــ أيضاً ــ، وأيضاً: الذين جوزوا نسخ القرآن بلا قرآن من أهل الكلام والرأي إنما عمدتهم أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك، وعدم المانع الذي يعلم بالعقل لا يقتضي الجواز الشرعي؛ فإن الشرع قد يعلم بخبره ما لا علم للعقل به، وقد يعلم من حكمة الشارع التي علمت بالشرع ما لا يعلم بمجرد العقل.

ولهذا كان الذين جوزوا ذلك عقلاً مختلفين في وقوعه شرعاً، وإذا كان كذلك؛ فهذا الخبر الذي في الآية دليل على امتناعها شرعاً، وأيضاً: فإن الناسخ مهيمن على المنسوخ قاض عليه، مقدم عليه، فينبغي أن يكون مثله أو خيراً منه كما أخبر بذلك القرآن.

ولهذا لما كان القرآن مهيمناً على ما بين يديه من الكتاب بتصديق ما فيه من حق وإقرار ما أقره ونسخ ما نسخه؛ كان أفضل منه، فلو كانت السنة ناسخة للكتاب؛ لزم أن تكون مثله أو أفضل منه، وأيضاً: فلا يعرف في شيء من آيات القرآن أنه نسخه إلا قرآن، والوصية للوالدين والأقربين منسوخة بآية المواريث ــ كما اتفق على ذلك السلف ــ؛ قال ــ تعالى ــ: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾، والفرائض المقدرة من حدوده، ولهذا ذكر ذلك عقب ذكر الفرائض، فمن

أعطى صاحب الفرائض أكثر من فرضه؛ فقد تعدى حدود الله بأن نقص هذا حقه، وزاد هذا على حقه، فدل القرآن على تحريم ذلك وهو الناسخ» اهـ.



(٢٠)
عصمة الأنبياء

قال البيضاوي: «الباب الأول: في أفعاله: وفيه مسائل: الأولى: أن الأنبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهواً».

أقول: هذه مسألة عصمة الأنبياء، وتقريرها.

ولشيخ الإسلام فيها كلام محرر ملخص في أكثر من موضع من كتبه:

قال ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (١٠/ ٢٨٩ـ٢٩٦).]: «والكلام في هذا المقام مبني على أصل، وهو أن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ معصومون فيما يخبرون به عن الله ـ سبحانه ـ، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه؛ كما قال ـ تعالى ـ: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١٣٧﴾ وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وقال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾، بخلاف غير الأنبياء؛ فإنهم ليسوا معصومين كما عصم الأنبياء، ولو كانوا أولياء لله.

ولهذا من سب نبيًّا من الأنبياء؛ قتل باتفاق الفقهاء، ومن سب غيرهم؛ لم يقتل.

وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة؛ فإن النبي هو المنبأ عن الله، والرسول هو الذي أرسله الله ــ تعالى ــ، وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة، فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين، ولكن هل يصدر ما يستدركه الله، فينسخ ما يلقي الشيطان، ويحكم الله آياته؟

هذا فيه قولان، والمأثور عن السلف يوافق القرآن بذلك، والذين منعوا ذلك من المتأخرين طعنوا فيما ينقل من الزيادة في سورة النجم بقوله: (تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى)، وقالوا: إن هذا لم يثبت، ومن علم أنه ثبت قال: هذا ألقاه الشيطان في مسامعهم، ولم يلفظ به الرسول ×، ولكن السؤال وارد على هذا التقدير ــ أيضاً ــ، وقالوا في قوله: ﴿إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ هو حديث النفس.

وأما الذين قرروا ما نقل عن السلف؛ فقالوا: هذا منقول نقلاً ثابتاً لا يمكن القدح فيه، والقرآن يدل عليه بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾، فقالوا: الآثار في تفسير هذه الآية معروفة ثابتة في كتب التفسير، والحديث، والقرآن يوافق ذلك؛ فإن نسخ الله لما يلقي الشيطان، وإحكامه آياته إنما يكون لرفع ما وقع في آياته وتمييز الحق من الباطل؛ حتى لا تختلط آياته بغيرها، وجعل ما ألقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض

والقاسية قلوبهم إنما يكون إذا كان ذلك ظاهراً يسمعه الناس لا باطناً في النفس، والفتنة التي تحصل بهذا النوع من النسخ من جنس الفتنة التي تحصل بالنوع الآخر من النسخ، وهذا النوع أدل على صدق الرسول × وبعده عن الهوى من ذلك النوع؛ فإنه إذا كان يأمر بأمر، ثم يأمر بخلافه، وكلاهما من عند الله، وهو مصدق في ذلك، فإذا قال عن نفسه: إن الثاني هو الذي من عند الله، وهو الناسخ، وإن ذلك المرفوع الذي نسخه الله ليس كذلك؛ كان أدل على اعتماده للصدق وقوله الحق، وهذا كما قالت عائشة ــ رضي الله عنها ــ: لو كان محمد كاتماً شيئاً من الوحي؛ لكتم هذه الآية: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، ألا ترى أن الذي يعظم نفسه بالباطل يريد أن ينصر كل ما قاله ولو كان خطأ، فبيان الرسول × أن الله أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان هو أدل على تحريه للصدق وبراءته من الكذب، وهذا هو المقصود بالرسالة؛ فإنه الصادق المصدوق × تسليماً، ولهذا كان تكذيبه كفراً محضاً بلا ريب.

وأما العصمة في غير ما يتعلق بتبليغ الرسالة؛ فللناس فيه نزاع، هل هو ثابت بالعقل أو بالسمع؟ ومتنازعون في العصمة من الكبائر والصغائر أو من بعضها أم هل العصمة إنما هي في الإقرار عليها لا في فعلها؟ أم لا يجب القول بالعصمة إلا في التبليغ فقط؟ وهل تجب العصمة من الكفر والذنوب قبل المبعث أم لا؟ والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والقول الذي عليه جمهور الناس ــ وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف ــ: إثبات العصمة من الإقرار على الذنوب مطلقاً، والرد على من يقول: إنه يجوز إقرارهم عليها وحجج القائلين بالعصمة إذا حررت إنما تدل على هذا القول.

وحجج النفاة لا تدل على وقوع ذنب أقر عليه الأنبياء؛ فإن القائلين بالعصمة احتجوا بأن التأسي بهم مشروع، وذلك لا يجوز إلا مع تجويز كون الأفعال ذنوباً ومعلوم أن التأسي بهم إنما هو مشروع فيما أقروا عليه دون ما نهوا عنه ورجعوا عنه كما أن الأمر والنهي إنما تجب طاعتهم فيما لم ينسخ منه، فأما ما نسخ من الأمر والنهي؛ فلا يجوز جعله مأموراً به ولا منهيًّا عنه فضلاً عن وجوب اتباعه والطاعة فيه، وكذلك ما احتجوا به من أن الذنوب تنافي الكمال، أو أنها ممن عظمت عليه النعمة أقبح، أو أنها توجب التنفير ـ أو نحو ذلك من الحجج العقلية ـ، فهذا إنما يكون مع البقاء على ذلك، وعدم الرجوع، وإلا فالتوبة النصوح التي يقبلها الله يرفع بها صاحبها إلى أعظم مما كان عليه؛ كما قال بعض السلف: (كان داود ـ عليه السلام ـ بعد التوبة خيراً منه قبل الخطيئة)، وقال آخر: (لو لم تكن التوبة أحب الأشياء إليه؛ لما ابتلى بالذنب أكرم الخلق عليه)، وقد ثبت في «الصحاح» حديث التوبة: «لله أفرح بتوبة عبده من رجل نزل منزلاً...» إلخ، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾، وقد ثبت في «الصحيح» حديث الذي يعرض الله صغار ذنوبه، ويخبئ عنه كبارها، وهو مشفق من كبارها أن تظهر، فيقول الله له: (إني قد غفرتها لك، وأبدلتك مكان كل سيئة حسنة، فيقول: أي رب! إن لي سيئات لم أرها)، إذا رأى تبديل السيئات بالحسنات؛ طلب رؤية الذنوب الكبار التي كان مشفقاً منها أن تظهر، ومعلوم أن حاله هذه مع هذا التبديل أعظم من حاله لو لم تقع السيئات ولا التبديل.

وقال طائفة من السلف ــ منهم سعيد بن جبير ــ: إن العبد ليعمل الحسنة، فيدخل بها النار، وإن العبد ليعمل السيئة، فيدخل بها الجنة يعمل الحسنة، فيعجب بها، ويفتخر بها حتى تدخله النار، ويعمل السيئة، فلا يزال خوفه منها، وتوبته منها حتى تدخله الجنة، وقد قال ــ تعالى ــ: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٣﴾﴾، فغاية كل إنسان أن يكون من المؤمنين والمؤمنات الذين تاب الله عليهم، وفي الكتاب والسنة الصحيحة والكتب التي أنزلت قبل القرآن مما يوافق هذا القول ما يتعذر إحصاؤه، والرادون لذلك تأولوا ذلك بمثل تأويلات الجهمية والقدرية والدهرية لنصوص الأسماء والصفات، ونصوص القدر، ونصوص المعاد، وهي من جنس تأويلات القرامطة الباطنية التي يعلم بالاضطرار أنها باطلة، وأنها من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وهؤلاء يقصد أحدهم تعظيم الأنبياء، فيقع في تكذيبهم ويريد الإيمان بهم، فيقع في الكفر بهم، ثم إن العصمة المعلومة بدليل الشرع والعقل والإجماع، وهي العصمة في التبليغ، لم ينتفعوا بها؛ إذ كانوا لا يقرون بموجب ما بلغته الأنبياء، وإنما يقرون بلفظ حرفوا معناه، أو كانوا فيه؛ كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني والعصمة التي كانوا ادعوها لو كانت ثابتة لم ينتفعوا بها، ولا حاجة بهم إليها عندهم؛ فإنها متعلقة بغيرهم، لا بما أمروا بالإيمان به، فيتكلم أحدهم فيها على الأنبياء بغير سلطان من الله، ويدع ما يجب عليه من تصديق الأنبياء وطاعتهم، وهو الذي تحصل به السعادة وبضده تحصل الشقاوة؛ قال ــ تعالى ــ: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ﴾ ــ الآية ــ، والله ــ تعالى ــ لم يذكر في القرآن شيئاً من ذلك

عن نبي من الأنبياء إلا مقروناً بالتوبة والاستغفار؛ كقول آدم وزوجته: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾، وقول نوح: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٤٧﴾﴾، وقول الخليل ــ عليه السلام ــ: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ ﴿٤١﴾﴾، وقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٨٢﴾﴾، وقول موسى: ﴿أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ۞ وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ۚ﴾، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾، وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾، وقوله ــ تعالى ــ عن داود: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾﴾، وقوله ــ تعالى ــ عن سليمان: ﴿ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾﴾» اهـ.



(٢١)
فعل النبي المجرد

قال البيضاوي: «الثانية: فعله المجرد يدل على الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج، وأبي سعيد الإصطخري، وابن خيران، وتوقف الصيرفي، وهو المختار؛ لاحتمالها، واحتمال أن يكون من خصائصه».

أقول: هذه مسألة (فعل النبي × المجرد) ودلالته.

وشيخ الإسلام يقرر في هذا المقام: أن النبي × إذا فعل فعلاً مجرداً على وجه الإباحة؛ فلا يصح أن يتابع عليه على وجه العبادة؛ بل هذا مخالفة للنبي ×:

قال ـ رحمه الله ـ [«مجموع الفتاوى» (٢٧/ ٤٢٠ـ٤٢٣).]: «ونحن مأمورون باتباعه ×، وذلك بأن نصدقه في كل ما أخبر به، ونطيعه في كل ما أوجبه وأمر به، لا يتم الإيمان به إلا بهذا وهذا، ومن ذلك: أن نقتدي به في أفعاله التي يشرع لنا أن نقتدي به، فما فعله على وجه الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة نفعله على وجه الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة، وهو مذهب جماهير العلماء إلا ما ثبت اختصاصه به، فإذا قصد عبادة في مكان شرع لنا أن نقصد تلك العبادة في ذلك المكان، فلما قصد السفر إلى مكة، وقصد العبادة بالمسجد الحرام، والصلاة فيه، والطواف به، وبين الصفا والمروة، والصعود على الصفا والمروة، والوقوف بعرفة، وبالمشعر الحرام، ورمي الجمار، والوقوف للدعاء عند الجمرتين الأوليين دون الثالثة التي هي جمرة العقبة؛ كان ذلك كله

مشروعاً لنا إما واجباً وإما مستحبًّا، ولم يذهب بمكة إلى غير المسجد الحرام، ولا سافر إلى الغار الذي مكث فيه لما سافر سفر الهجرة، ولا صعد إلى غار حراء الذي كان يتحنث فيه قبل أن يأتيه الوحي، وكان ذلك عبادة لأهل مكة، قيل: إنه سنها لهم عبد المطلب، وصلى عقب الطواف ركعتين، ولم يصل عقب الطواف بالصفا والمروة شيئاً، وحين دخل المسجد الحرام طاف بالبيت، وكان الطواف تحية المسجد، لم يصل قبله تحية كما تصلى في سائر المساجد، كما أنه افتتح برمي جمرة العقبة حين أتى منى، وتلك هي العبادة، وبعدها نحر هديه، ثم حلق رأسه، ثم طاف بالبيت، ولهذا صارت السنة أن أهل منى يرمون، ثم يذبحون، والرمي لهم بمنزلة صلاة العيد لغيرهم، وليس بمنى صلاة عيد ولا جمعة لا بها، ولا بعرفة؛ فإن النبي × لم يصل بهما صلاة عيد ولا صلى يوم عرفة جمعة ولا كان في أسفاره يصلي جمعة ولا عيداً، ولهذا كان عامة العلماء على أن الجمعة لا تصلى في السفر وليس في ذلك إلا نزاع شاذ، وجمهور العلماء على أن العيد أيضاً لا يكون إلا حيث تكون الجمعة؛ فإن النبي × لم يصل عيداً في السفر، ولا كان يصلي في المدينة على عهده إلا عيداً واحداً، ولم يكن أحد يصلي العيد منفرداً، وهذا قول جمهور العلماء، وفيه نزاع مشهور، ولهذا صار المسلمون بمنى يرمون، ثم يذبحون النسك اتباعاً لسنته ×.

فما فعله على وجه التقرب كان عبادة تفعل على وجه التقرب، وما أعرض عنه ولم يفعله مع قيام السبب المقتضي؛ لم يكن عبادة ولا مستحبًّا، وما فعله على وجه الإباحة من غير قصد التعبد به؛ كان مباحاً، ومن العلماء من يستحب مشابهته في

هذا في الصورة كما كان ابن عمر يفعل، وأكثرهم يقـول: إنـما تكـون المتابعـة إذا قصدنا ما قصد، وأما المشابهة في الصورة من غير مشاركة في القصد والنيـة؛ فـلا تكون متابعة، فما فعله على غير العبادة؛ فلا يستحب أن يفعل على وجـه العبـادة؛ فإن ذلك ليس بمتابعة؛ بل مخالفة، وقد ثبت في «الصحيح» أنه كان يصلي حيـث أدركته الصلاة، وثبت في «الصحيح» أنـه قـال لأبي ذر حـين سـأله: أي مسـجد وضع في الأرض أول؟ فقال: «المسجد الحرام، ثم المسجد الأقصى، ثم حيث مـا أدركتك الصلاة؛ فصل؛ فإنه مسجد»، وروي في «الصحيح»: «فإن فيه الفضل»، فمن أدركته الصلاة هو وأصحابه بمكان، فتركوا الصلاة فيه، وذهبوا إلى مكـان آخر لكونه فيه أثر لبعض الأنبياء؛ فقد خالفوا السنة، وقد رأى عمر بن الخطـاب ــ رضي الله عنه ــ قوماً ينتابون مكاناً صلى فيه رسـول الله ×، فقـال: مـا هـذا؟ قالوا: هذا مكان صلى فيه رسول الله ×، فقال: ومكـان صـلى فيـه رسـول الله؟! أتريدون أن تتخذوا آثار أنبيائكم مساجد؟! إنما هلك بنـو إسرائيـل بمثـل هـذا، فمن أدركته الصلاة فيه؛ فليصل فيه، وإلا فليذهب» اهـ.



(٢٢)
شرع من قبلنا

قال البيضاوي: «الخامسة: أنه ــ عليه الصلاة والسلام ــ قبل النبوة تعبد بشرع، وقيل: لا، وبعدها فالأكثر على المنع».

أقول: هذه مسألة (شرع من قبلنا...)، وهل هو حجة أم لا؟

ولشيخ الإسلام تحقيق حسن فيها وتلخيص:

قال ــ رحمه الله ــ [«الاقتضاء» (١٦٩ــ١٧٣).]: «(فصل): فإن قيل: ما ذكرتموه من الأدلة معارض بما يدل على خلافه.

وذلك: أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، ولقوله ــ تعالى ــ: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾، وقوله: ﴿ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾، وغير ذلك من الدلائل المذكورة في غير هذا الموضع.

مع أنكم مسلمون لهذه القاعدة، وهي قول عامة السلف وجمهور الفقهاء.

ومعارض بما رواه سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قدم المدينة، فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء، فقال لهم رسول الله ×: «ما هذا اليوم الذي تصومونه؟»، قالوا: (هذا يوم عظيم؛ أنجى الله فيه موسى وقومه، وأغرق فيه فرعون وقومه، فصامه موسى شكراً لله، فنحن نصومه تعظيماً له)، فقال رسول الله ×: «فنحن أحق بموسى منكم»، فصامه رسول الله × ــ متفق عليه ــ.

وعن أبي موسى، قال: (كان يوم عاشوراء تعده اليهود عيداً)، فقال رسول الله ×: «فصوموه أنتم» ــ متفق عليه ــ، وهذا لفظ مسلم، ولفظ البخاري: (تعظمه اليهود وتتخذه عيداً)، وفي لفظ له: (كان أهل خيبر يصومون يوم عاشوراء ويتخذونه عيداً، ويلبسون نساءهم فيه حليهم وشاراتهم».

وعن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس ــ رضي الله عنه ــ، قال: (كان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، وكان المشركون يفرقون رؤوسهم، وكان رسول الله × يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، وسدل رسول الله × ناصيته، ثم فرق بعد) ــ متفق عليه ــ.

قيل: أما المعارضة بكون شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه؛ فذاك مبني على مقدمتين كلتاهما منفية في مسألة التشبه بهم:

إحداهما: أن يثبت أن ذلك شرع لهم بنقل موثوق به؛ مثل أن يخبرنا الله في كتابة، أو على لسان رسوله، أو ينقل بالتواتر ــ ونحو ذلك ــ، فأما مجرد الرجوع إلى قولهم، أو إلى ما في كتبهم؛ فلا يجوز بالاتفاق، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان قد استخبرهم فأخبروه، ووقف على ما في التوراة؛ فإنما ذلك لأنه لا يروج عليه باطلهم؛ بل الله ــ سبحانه ــ يعرفه ما يكذبون مما يصدقون؛ كما أخبره بكذبهم غير مرة، وأما نحن؛ فلا نأمن أن يحدثونا بالكذب، فيكون فاسق ــ بل كافر ــ قد جاءنا بنبإ فاتبعناه، وقد ثبت في «الصحيح»، عن النبي ×، أنه قال: «إذا حدثكم أهل الكتاب؛ فلا تصدقوهم، ولا تكذبوهم».

المقدمة الثانية: أن لا يكون في شرعنا بيان خاص لذلك، فأما إذا كان فيه بيان خاص بالموافقة أو بالمخالفة؛ استغني عن ذلك فيما ينهى عنه من موافقتهم، ولم

يثبت أنه شرع لمن كان قبلنا، وإن ثبت؛ فقد كان هدي نبينا × وأصحابه بخلافه، وبهم أمرنا نحن أن نتبع ونقتدي، وقد أمرنا نبينا × أن يكون هدينا مخالفاً لهدي اليهود والنصارى، وإنما تجيء الموافقة في بعض الأحكام العارضة لا في الهدي الراتب، والشعار الدائم.

ثم ذلك بشرط أن لا يكون قد جاء عن نبينا وأصحابه خلافه، أو ثبت أصل شرعه في ديننا، وقد ثبت عن نبي من الأنبياء أصله أو وصفه؛ مثل فداء من نذر أن يذبح ولده بشاة، ومثل الختان المأمور به في ملة إبراهيم ـ عليه السلام ـ، ونحو ذلك، وليس الكلام فيه» اهـ.



(٢٣)
المعلوم كذبه من الأخبار

قال البيضاوي: «الفصل الثاني: فيما علم كذبه، وهو قسمان: الأول: ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً، الثاني: ما لو صح؛ لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما، إذ لو كان؛ لنقل، وادعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي ـ رضي الله عنه ـ، ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة، والتسمية، ومعجزات الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ».

أقول: هذا كلام حسن جدًّا في معرفة كذب المنقولات.

وتلخيصه: أن الخبر المروي إذا خالف الضرورات؛ قطعنا بكذبه، وعلمناه؛ مثل من يروي أن نجماً في السماء سقط في بيت علي بن أبي طالب، فقال النبي ×: «سقط هذا النجم في بيت الخليفة بعدي».

ومعلوم ـ قطعاً ـ أن هذا مستحيل؛ فالنجوم أصغرها أعظم من الأرض بمرات، ونحو ذلك من الأحاديث.

والثاني: من يدعي أصلاً من الدين معلوماً، ولا ذكر له في القرآن، ولم تتواتر به السنة؛ فهذا دليل قاطع على كذبه؛ كالذي يدعي أن هناك بلدة عظيمة بين مكة والمدينة؛ إذ لو وجد ذلك؛ لنقل.

ولأن هذا الفصل حسن ومفيد؛ أحببت نقل كلام لشيخ الإسلام فيه:

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ [«منهاج السنة» (٧/ ٤٣٧ـ٤٤٢).]: «(فصل): في الطرق التي يعلم بها كذب المنقول:

منها: أن يروى خلاف ما علم بالتواتر والاستفاضة؛ مثل أن نعلم أن مسيلمة الكذاب ادعى النبوة، واتبعه طوائف كثيرة من بني حنيفة، فكانوا مرتدين لإيمانهم بهذا المتنبىء الكذاب، وأن أبا لؤلؤة ــ قاتل عمر ــ كان مجوسيًّا كافراً، وأن الهرمزان كان مجوسيًّا أسلم، وأن أبا بكر كان يصلي بالناس مدة مرض رسول الله ×، ويخلفه في الإمامة بالناس لمرضه، وأن أبا بكر وعمر دفنا في حجرة عائشة مع النبي ×، ومثل ما يعلم من غزوات النبي × التي كان فيها القتال كبدر، ثم أحد، ثم الخندق، ثم خيبر، ثم فتح مكة، ثم غزوة الطائف، والتي لم يكن فيها قتال كغزوة تبوك ــ وغيرها ــ، وما نزل من القرآن في الغزوات؛ كنزول الأنفال بسبب بدر، ونزول آخر (آل عمران) بسبب أحد، ونزول أولها بسبب نصارى نجران، ونزول سورة الحشر بسبب بني النضير، ونزول الأحزاب بسبب الخندق، ونزول سورة الفتح بسبب صلح الحديبية، ونزول (براءة) بسب غزوة تبوك، وغيرها، وأمثال ذلك.

فإذا روي في الغزوات ــ وما يتعلق بها ــ ما يعلم أنه خلاف الواقع؛ علم أنه كذب؛ مثل ما يروي هذا الرافضي ــ وأمثاله من الرافضة وغيرهم ــ من الأكاذيب الباطلة الظاهرة في الغزوات ــ كما تقدم التنبيه عليه ــ، ومثل أن يعلم نزول القرآن في أي وقت كان؛ كما يعلم أن سورة (البقرة)، و(آل عمران)، و(النساء)، و(المائدة)، و(الأنفال)، و(براءة) نزلت بعد الهجرة في المدينة، وأن (الأنعام)، و(الأعراف)، و(يونس)، و(هود)، و(يوسف)، و(الكهف)، و(طه)، و(مريم)، و(اقتربت الساعة)، و(هل أتى على الإنسان) ــ وغير ذلك ــ نزلت قبل الهجرة بمكة، وأن المعراج كان بمكة، وأن الصفة كانت بالمدينة، وأن أهل

الصفة كانوا من جملة الصحابة الذين لم يقاتلوا النبي ×، ولم يكونوا ناساً معينين؛ بل كانت الصفة منزلاً ينزل بها من لا أهل له من الغرباء القادمين، وممن دخل فيهم سعد بن أبي وقاص، وأبو هريرة ـ وغيرهما من صالحي المؤمنين ـ، وكالعرنيين الذين ارتدوا عن الإسلام، فبعث النبي × في آثارهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، والقاهم في الحرة يستسقون، فلا يسقون، وأمثال ذلك من الأمور المعلومة، فإذا روى الجاهل نقيض ذلك؛ علم أنه كذب.

ومن الطرق التي يعلم بها الكذب: أن ينفرد الواحد والاثنان بما يعلم أنه لو كان واقعاً؛ لتوفرت الهمم والدواعي على نقله؛ فإنه من المعلوم أنه لو أخبر الواحد ببلد عظيم بقدر بغداد والشام والعراق؛ لعلمنا كذبه في ذلك؛ لأنه لو كان موجوداً؛ لأخبر به الناس.

وكذلك لو أخبرنا بأنه تولى رجل بين عمر وعثمان، أو تولى بين عثمان وعلي، أو أخبرنا بأن النبي × كان يؤذن له في العيد، أو في صلاة الكسوف أو الاستسقاء، أو أنه كان يقام بمدينته يوم الجمعة أكثر من جمعة واحدة، أو يصلى يوم العيد أكثر من عيد واحد، أو أنه كان يصلي العيد بمنى يوم العيد، أو أن أهل مكة كانوا يتممون الصلاة بعرفة ومزدلفة ومنى خلفه، أو أنه كان يجمع بين الصلاتين بمنى كما كان يقصر، أو أنه فرض صوم شهر آخر غير رمضان، أو أنه فرض صلاة سادسة وقت الضحى أو نصف الليل، أو أنه فرض حج بيت آخر غير الكعبة، أو أن القرآن عارضه طائفة من العرب ـ أو غيره ـ بكلام يشابهه، ونحو هذه الأمور؛ لكنا نعلم كذب هذا الكاذب؛ فإنا نعلم انتفاء هذه الأمور

بانتفاء لازمها؛ فإن هذه لو كانت مما يتوفر الهمم والدواعي على نقلها عامة لبني آدم، وخاصة لأمتنا شرعاً، فإذا لم ينقلها أحد من أهل العلم، فضلاً عن أن تتواتر؛ علم أنها كذب.

ومن هذا الباب: نقل النص على خلافة علي؛ فإنا نعلم أنه كذب من طرق كثيرة؛ فإن هذا النص لم ينقله أحد من أهل العلم بإسناد صحيح فضلاً عن أن يكون متواتراً، ولا نقل أن أحداً ذكره على عهد الخلفاء، مع تنازع الناس في الخلافة وتشاورهم فيها يوم السقيفة، وحين موت عمر، وحين جعل الأمر شورى بينهم في ستة، ثم لما قتل عثمان، واختلف الناس على علي؛ فمن المعلوم أن مثل هذا النص لو كان كما تقوله الرافضة من أنه نص على علي نصًّا جليًّا قاطعاً للعذر، علمه المسلمون؛ لكان من المعلوم بالضرورة أنه لا بد أن ينقله الناس نقل مثله، وأنه لا بد أن يذكره لكثير من الناس ـ بل أكثرهم ـ في مثل هذه المواطن التي تتوفر الهمم على ذكره فيها غاية التوفر، فانتفاء ما يعلم أنه لازم يقتضي انتفاء ما يعلم أنه ملزوم، ونظائر ذلك كثيرة.

ففي الجملة: الكذب هو نقيض الصدق، وأحد النقيين يعلم انتفاؤه تارة بثبوت نقيضه، وتارة بما يدل على انتفائه بخصوصه.

والكلام مع الشيعة أكثره مبني على النقل، فمن كان خبيراً بما وقع، وبالأخبار الصادقة التي توجب العلم اليقيني؛ علم انتفاء ما يناقض ذلك يقيناً، ولهذا ليس في أهل العلم بالأحاديث النبوية إلا ما يوجب العلم بفضل الشيخين وصحة إمامتهما، وكذب ما تدعيه الرافضة.

ثم كل من كان أعلم بالرسول وأحواله؛ كان أعلم ببطلان مـذهب الزيديـة، وغيرهم ممن يدعي نصًّا خفيًّا، وأن عليًّا كان أفضـل مـن الثلاثـة، أو يتوقـف في التفضيل؛ فإن هؤلاء إنما وقعوا في الجهل المركب أو البسيط؛ لضعف علمهم بـما علمه أهل العلم بالأحاديث والآثار» اهـ.



(٢٤)
الاحتجاج بقوله ــ عز وجل ــ:
﴿ومن يشاقق الرسول...﴾ على الإجماع

قال البيضاوي: «الثانية: أنه حجة، خلافاً للنظام والشيعة والخوارج، لنا وجوه: الأول: أنه ــ تعالى ــ جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد؛ حيث قال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ ــ الآية ــ...».

أقول: هذه الآية أوردها صاحب «المنهاج»، وأورد عليها تسعة اعتراضات، وأجاب عنها.

ولشيخ الإسلام في تقرير كونها حجة على الإجماع كلام حسن:

قال ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٩٢ــ١٩٤).]: «والآية المشهورة التي يحتج بها على الإجماع قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾، ومن الناس من يقول: إنها لا تدل على مورد النزاع؛ فإن الذم فيها لمن جمع الأمرين، وهذا لا نزاع فيه، أو لمن اتبع غير سبيل المؤمنين التي بها كانوا مؤمنين، وهي متابعة الرسول، وهذا لا نزاع فيه، أو أن سبيل المؤمنين هو الاستدلال بالكتاب والسنة، وهذا لا نزاع فيه، فهذا ــ ونحوه ــ قول من يقول: لا تدل على محل النزاع.

وآخرون يقولون: بل تدل على وجوب اتباع المؤمنين مطلقاً، وتكلفوا لذلك ما تكلفوه؛ كما قد عرف من كلامهم، ولم يجيبوا عن أسئلة أولئك بأجوبة شافية.

والقول الثالث الوسط: أنها تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين وتحريم اتباع غير سبيلهم، ولكن مع تحريم مشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى، وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا _ كما تقدم _، لكن لا ينفي تلازمهما كما ذكر في طاعة الله والرسول، وحينئذ: نقول: الذم إما أن يكون لاحقاً لمشاقة الرسول فقط، أو باتباع غير سبيلهم فقط، أو أن يكون الذم لا يلحق بواحد منهما؛ بل بهما إذا اجتمعا، أو يلحق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر، أو بكل منهما لكونه مستلزماً للآخر.

والأولان باطلان؛ لأنه لو كان المؤثر أحدهما فقط؛ كان ذكر الآخر ضائعاً لا فائدة فيه، وكون الذم لا يلحق بواحد منهما باطل قطعاً؛ فإن مشاقة الرسول موجبة للوعيد مع قطع النظر عمن اتبعه، ولحوق الذم بكل منهما وإن انفرد عن الآخر لا تدل عليه الآية؛ فإن الوعيد فيها إنما هو على المجموع.

بقي القسم الآخر، وهو أن كلًّا من الوصفين يقتضي الوعيد؛ لأنه مستلزم للآخر؛ كما يقال مثل ذلك في معصية الله والرسول، ومخالفة القرآن والإسلام، فيقال: من خالف القرآن والإسلام، أو من خرج عن القرآن والإسلام؛ فهو من أهل النار، ومثله قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾؛ فإن الكفر بكل من هذه الأصول يستلزم الكفر بغيره، فمن كفر بالله؛ كفر بالجميع، ومن كفر بالملائكة؛ كفر بالكتب والرسل، فكان كافراً بالله؛ إذ كذب رسله وكتبه، وكذلك إذا كفر باليوم الآخر؛ كذب الكتب والرسل، فكان كافراً، وكذلك قوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾، ذمهم على الوصفين، وكل منهما مقتض للذم وهما، متلازمان، ولهذا نهى عنهما جميعاً في قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾؛ فإنه من لبس

الحق بالباطل، فغطاه به، فغلط به؛ لزم أن يكتم الحق الذي تبين أنه باطل؛ إذ لو بينه زال الباطل الذي لبس به الحق، فهكذا مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن شاقه؛ فقد اتبع غير سبيلهم، وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم؛ فقد شاقه ــ أيضاً ــ؛ فإنه قد جعل له مدخلاً في الوعيد، فدل على أنه وصف مؤثر في الذم، فمن خرج عن إجماعهم؛ فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً، والآية توجب ذم ذلك، وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاقة الرسول؛ قلنا: لأنهما متلازمان، وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون؛ فإنه يكون منصوصاً عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول كما أن المخالف للرسول مخالف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول، وهذا هو الصواب» اهـ.



(٢٥)
إحداث قول ثالث

قال البيضاوي: «الباب الثاني: في أنواع الإجماع: وفيه مسائل: الأولى: إذا اختلفوا على قولين، فهل لمن بعدهم إحداث ثالث».

أقول: هذه المسألة مشهورة، وكلام شيخ الإسلام صريح فيها في أكثر من موضع من كتبه.

وملخصه: أن السلف إذا أجمعوا على قول واحد؛ لم يجز مخالفة هذا الإجماع البتة.

وأما إذا اختلفوا على قولين؛ فلا يجوز إحداث قول ثالث؛ إذ الحق لا يتجاوز أحد القولين اللذين قالوهما.

وتقرير هذا: أنهم أجمعوا أن الحق منحصر في أحد هذين القولين، وأجمعوا على عدم إحداث قول ثالث، فكان إحداث القول الثالث مخالفاً لإجماعهم.



(٢٦)
هل يتعارض النص والإجماع؟

قال البيضاوي: «الخامسة: إذا عارضه نص؛ أول القابل له، وإلا تساقطا».

أقول: هذه المسألة مفروضة في تعارض الإجماع مع النص.

وشيخ الإسلام يقرر أن هذا لا يوجد، ويستحيل تعارض الإجماع مع نص:

قال ــ رحمه الله ــ [«مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٦٧ــ٢٦٩).]: «ومن ادعى إجماعاً يخالف نص الرسول من غير نص؛ يكون موافقاً لما يدعيه، واعتقد جواز مخالفة أهل الإجماع للرسول برأيهم، وأن الإجماع ينسخ النص كما تقوله طائفة من أهل الكلام والرأي، فهذا من جنس هؤلاء، وأما إن كان يعتقد أن الإجماع يدل على نص لم يبلغنا؛ يكون ناسخاً للأول، فهذا وإن كان لم يقل قولاً سديداً؛ فهو مجتهد في ذلك، يبين له فساد ما قاله؛ كمن عارض حديثاً صحيحاً بحديث ضعيف اعتقد صحته؛ فإن قوله وإن لم يكن حقًّا لكن يبين له ضعفه، وذلك بأن يبين له عدم الإجماع المخالف للنص أو يبين له أنه لم تجتمع الأمة على مخالفة نص إلا ومعها نص معلوم يعلمون أنه الناسخ للأول، فدعوى تعارض النص والإجماع باطلة، ويبين له أن مثل هذا لا يجوز؛ فإن النصوص معلومة محفوظة، والأمة مأمورة بتتبعها واتباعها، وأما ثبوت الإجماع على خلافها بغير نص؛ فهذا لا يمكن العلم بأن كل واحد من علماء المسلمين خالف ذلك النص.

والإجماع نوعان: قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص، وأما الظني؛ فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي بأن يستقرئ أقوال

العلماء، فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به؛ فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به؛ لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي، وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به؛ فهو حجة ظنية، والظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتج به، ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه، فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع؛ قدم دلالة النص، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى؛ قدم هذا، والمصيب في نفس الأمر واحد، وإن كان قد نقل له في المسألة فروع ولم يتعين صحته؛ فهذا يوجب له أن لا يظن الإجماع إن لم يظن بطلان ذلك النقل، وإلا فمتى جوز أن يكون ناقل النزاع صادقاً وجوز أن يكون كاذباً؛ يبقى شاكًّا في ثبوت الإجماع، ومع الشك لا يكون معه علم ولا ظن بالإجماع، ولا تدفع الأدلة الشرعية بهذا المشتبه مع أن هذا لا يكون، فلا يكون قط إجماع يجب اتباعه مع معارضته لنص آخر لا مخالف له، ولا يكون قط نص يجب اتباعه، وليس في الأمة قائل به؛ بل قد يخفى القائل به على كثير من الناس، قال الترمذي: كل حديث في كتابي قد عمل به بعض أهل العلم إلا حديثين: حديث الجمع، وقتل الشارب، ومع هذا فكلا الحديثين قد عمل به طائفة، وحديث الجمع قد عمل به أحمد ــ وغيره ــ، ولكن من ثبت عنده نص ولم يعلم قائلاً به وهو لا يدري أجمع على نقيضه أم لا؛ فهو بمنزلة من رأى دليلاً عارضه آخر وهو بعد لم يعلم رجحان أحدهما، فهذا يقف إلى أن يتبين له رجحان هذا أو هذا، فلا يقول قولاً بلا علم، ولا يتبع نصًّا مع ظن نسخه وعدم نسخه عنده سواء لما عارضه

عنده من نص آخر أو ظن إجماع، ولا عامًّا ظن تخصيصه وعدم تخصيصه عنده سواء، فلا بد أن يكون الدليل سالماً عن المعارض المقاوم، فيغلب على ظنه نفي المعارض المقاوم وإلا وقف، وأيضاً: فمن ظن أن مثل هذا الإجماع يحتج به في خلاف النص إن لم يترجح عنده ثبوت الإجماع أو يكون معه نص آخر ينسخ الأول وما يظنه من الإجماع معه، وأكثر مسائل أهل المدينة التي يحتجون فيها بالعمل يكون معهم فيها نص، فالنص الذي معه العمل مقدم على الآخر، وهذا هو الصحيح في مذهب أحمد ــ وغيره ــ؛ كتقديم حديث عثمان: «لا ينكح المحرم» على حديث ابن عباس ــ وأمثال ذلك ــ.

وأما رد النص بمجرد العمل؛ فهذا باطل عند جماهير العلماء، وقد تنازع الناس في مخالف الإجماع: هل يكفر؟ على قولين» اهـ.



(٢٧)
تصويب المجتهدين

قال البيضاوي: «الفصل الثاني: في حكم الاجتهاد: اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً، وعليه دليل قطعي أو ظني، والمختار ما صح عن الشافعي ــ رضي الله عنه ــ أن في الحادثة حكماً معيناً عليه أمارة، من وجدها؛ أصاب، ومن فقدها؛ أخطأ، ولم يأثم».

أقول: هذه المسألة من المسائل الجليلة القدر جدًّا، والنزاع فيها متشعب.

وشيخ الإسلام يختار فيها مشهور مذهب السلف، وهو أن في كل مسألة قولاً واحداً صواباً، ويمكن للمجتهد أن يوافقه، فإذا أخطأ المجتهد، فلم يوافقه؛ فلا إثم عليه، والإثم على من ترك المأمور أو فعل المحظور، بلا تفريق بين مسائل أصول الدين ولا فروعها ــ علمية أو عملية ــ.

قال شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ [«منهاج السنة» (٥/ ٨٤ــ١٢٥).]: «فنقول: الناس قد تكلموا في تصويب المجتهدين، وتخطئتهم، وتأثيمهم، وعدم تأثيمهم في مسائل الفروع والأصول، ونحن نذكر أصولاً جامعة نافعة:

الأصل الأول: أنه هل يمكن كل أحد أن يعرف باجتهاده الحق في كل مسألة فيها نزاع، وإذا لم يمكنه فاجتهد، واستفرغ وسعه، فلم يصل إلى الحق؛ بل قال ما اعتقد أنه هو الحق في نفس الأمر، ولم يكن هو الحق في نفس الأمر: هل يستحق أن يعاقب أم لا؟

هذا أصل هذه المسائل، وللناس في هذا الأصل ثلاثة أقوال، كل قول عليه طائفة من النظار:

الأول: قول من يقول: إن الله قد نصب على الحق في كل مسألة دليلاً يعرف به، يمكن كل من اجتهد واستفرغ وسعه أن يعرف الحق، وكل من لم يعرف الحق في مسألة أصولية أو فروعية؛ فإنما هو لتفريطه فيما يجب عليه، لا لعجزه، وهذا القول هو المشهور عن القدرية والمعتزلة، وهو قول طائفة من أهل الكلام غير هؤلاء.

ثم قال هؤلاء: أما المسائل العلمية؛ فعليها أدلة قطعية تعرف بها، فكل من لم يعرفها؛ فإنه لم يستفرغ وسعه في طلب الحق، فيأثم.

وأما المسائل العملية الشرعية؛ فلهم فيها مذهبان:

أحدهما: أنها كالعلمية، وأنه على كل مسألة دليل قطعي، من خالفه فهو آثم، وهؤلاء الذين يقولون: المصيب واحد في كل مسألة أصلية وفرعية، وكل من سوى المصيب؛ فهو آثم؛ لأنه مخطىء، والخطأ والإثم عندهم متلازمان، وهذا قول بشر المريسي، وكثير من المعتزلة البغداديين.

الثاني: أن المسائل العملية إن كان عليها دليل قطعي؛ فإن من خالفه آثم مخطىء كالعلمية، وإن لم يكن عليها دليل قطعي؛ فليس لله فيها حكم في الباطن، وحكم الله في حق كل مجتهد ما أداه اجتهاده إليه، وهؤلاء وافقوا الأولين في أن الخطأ والإثم متلازمان، وأن كل مخطىء آثم، لكن خالفوهم في المسائل الاجتهادية، فقالوا: ليس فيها قاطع.

والظن ليس عليه دليل عند هؤلاء، وإنما هو من جنس ميل النفوس إلى شيء دون شيء، فجعلوا الاعتقادات الظنية من جنس الإرادات، وادعوا أنه ليس في نفس الأمر حكم مطلوب بالاجتهاد، ولا ثم في نفس الأمر أمارة أرجح من أمارة.

وهذا القول قول أبي الهذيل العلاف، ومن اتبعه؛ كالجبائي وابنه، وهو أحد قولي الأشعري وأشهرهما، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي حامد الغزالي، وأبي بكر بن العربي، ومن اتبعه، وقد بسطنا القول في ذلك بسطاً كثيراً في غير هذا الموضع.

والمخالفون لهم كأبي إسحاق الإسفراييني، وغيره من الأشعرية ــ وغيرهم ــ يقولون: هذا القول أوله سفسطة وآخره زندقة، وهذا قول من يقول: إن كل مجتهد في المسائل الشرعية الاجتهادية العملية فهو مصيب باطناً وظاهراً، ولا يتصور عندهم أن يكون مجتهداً مخطئاً إلا بمعنى أنه خفي عيه بعض الأمور، وذلك الذي خفى عليه ليس هو حكم الله؛ لا في حقه ولا في حق أمثاله، وأما من كان مخطئاً ــ وهو المخطىء في المسائل القطعية ــ؛ فهو آثم عندهم.

والقول الثاني في أصل المسألة: إن المجتهد المستدل قد يمكنه أن يعرف الحق، وقد يعجز عن ذلك، لكن إذا عجز عن ذلك؛ فقد يعاقبه الله ــ تعالى ــ، وقد لا يعاقبه؛ فإن له أن يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء بلا سبب أصلاً؛ بل لمحض المشيئة، وهذا قول الجهمية، والأشعرية، وكثير من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة ــ وغيرهم ــ.

ثم قال هؤلاء: قد علم بالسمع أن كل كافر فهو في النار، فنحن نعلم أن كل كافر؛ فإن الله يعذبه؛ سواء كان قد اجتهد وعجز عن معرفة صحة دين الإسلام

أو لم يجتهد، وأما المسلمون المختلفون؛ فإن كان اختلافهم في الفروعيات؛ فأكثرهم يقول: لا عذاب فيها، وبعضهم يقول: لأن الشارع عفا عن الخطإ فيها، وعلم ذلك بإجماع السلف على أنه لا إثم على المخطىء فيها، وبعضهم يقول: لأن الخطأ في الظنيات ممتنع ـ كما تقدم ذكره عن بعض الجهمية والأشعرية ـ، وأما القطعيات؛ فأكثرهم يؤثم المخطىء فيها، ويقول: إن السمع قد دل على ذلك، ومنهم من لا يؤثمه، والقول المحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري؛ هذا معناه: أنه كان لا يؤثم المخطىء من المجتهدين من هذه الأمة؛ لا في الأصول ولا في الفروع، وأنكر جمهور الطائفتين من أهل الكلام والرأي على عبيد الله هذا القول.

وأما غير هؤلاء؛ فيقول: هذا قول السلف وأئمة الفتوى؛ كأبي حنيفة، والشافعي، والثوري، وداود بن علي ـ وغيرهم ـ لا يؤثمون مجتهداً مخطئاً؛ لا في المسائل الأصولية ولا في الفروعية؛ كما ذكر ذلك عنهم ابن حزم ـ وغيره ـ، ولهذا كان أبو حنيفة، والشافعي ـ وغيرهما ـ يقبلون شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية، ويصححون الصلاة خلفهم، والكافر لا تقبل شهادته على المسلمين، ولا يصلى خلفه.

وقالوا: هذا هو القول المعروف عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة الدين: إنهم لا يكفرون، ولا يفسقون، ولا يؤثمون أحداً من المجتهدين المخطئين؛ لا في مسألة عملية ولا علمية.

قالوا: والفرق بين مسائل الأصول والفروع إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام من المعتزلة، والجهمية ـ ومن سلك سبيلهم ـ، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه، ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره.

قالوا: والفرق في ذلك بين مسائل الأصول والفروع؛ كما أنه بدعة محدثة في الإسلام لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع؛ بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة؛ فهي باطلة عقلاً؛ فإن المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع لم يفرقوا بينهما بفرق صحيح يميز بين النوعين؛ بل ذكروا ثلاثة فروق ــ أو أربعة ــ كلها باطلة.

فمنهم من قال: مسائل الأصول هي العلمية الاعتقادية التي يطلب فيها العلم والاعتقاد فقط، ومسائل الفروع هي العملية التي يطلب فيها العمل.

قالوا: وهذا فرق باطل؛ فإن المسائل العملية فيها ما يكفر جاحده؛ مثل وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، وصوم شهر رمضان، وتحريم الزنا، والربا، والظلم، والفواحش، وفي المسائل العلمية ما يأثم المتنازعون فيه؛ كتنازع الصحابة: هل رأى محمد ربه؟ وكتنازعهم في بعض النصوص: هل قاله النبي × أم لا؟ وما أراد بمعناه؟ وكتنازعهم في بعض الكلمات: هل هي من القرآن أم لا؟ وكتنازعهم في بعض معاني القرآن والسنة: هل أراد الله ورسوله كذا وكذا؟ وكتنازع الناس في دقيق الكلام؛ كمسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام، وبقاء الأعراض ــ ونحو ذلك ــ؛ فليس في هذا تكفير ولا تفسيق.

قالوا: والمسائل العملية فيها علم وعمل، فإذا كان الخطأ مغفوراً فيها؛ فالتي فيها علم بلا عمل أولى أن يكون الخطأ فيها مغفوراً.

ومنهم من قال: المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي، والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي.

قال أولئك: وهذا الفرق خطأ ــ أيضاً ــ؛ فإن كثيراً من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها، وغيرهم لم يعرفها، وفيها ما هو قطعي بالإجماع؛ كتحريم المحرمات الظاهرة، ووجوب الواجبات الظاهرة، ثم لو أنكرها الرجل بجهل وتأويل؛ لم يكفر حتى تقام عليه الحجة؛ كما أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر ــ منهم قدامة ــ، ورأوا أنها حلال لهم، ولم يكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم، فتابوا ورجعوا.

وقد كان على عهد النبي × طائفة أكلوا بعد طلوع الفجر حتى يتبين لهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ولم يؤثمهم النبي ×، فضلاً عن تكفيرهم، وخطؤهم قطعي.

وكذلك أسامة بن زيد، وقد قتل الرجل المسلم، وكان خطؤه قطعيًّا.

وكذلك الذين وجدوا رجلاً في غنم له، فقال: إني مسلم، فقتلوه، وأخذوا ماله؛ كان خطؤهم قطعيًّا.

وكذلك خالد بن الوليد لما قتل بني جذيمة، وأخذ أموالهم؛ كان مخطئاً قطعاً.

وكذلك الذين تيمموا إلى الآباط، وعمار الذي تمعك في التراب للجنابة كما تتمعك الدابة؛ بل والذين أصابتهم جنابة، فلم يتيمموا، ولم يصلوا؛ كانوا مخطئين قطعاً.

وفي زماننا لو أسلم قوم في بعض الأطراف، ولم يعلموا وجوب الحج، أو لم يعلموا تحريم الخمر؛ لم يحدوا على ذلك، وكذلك لو نشأوا بمكان جهل.

وقد زنت على عهد عمر امرأة، فلما أقرت به؛ قال عثمان: إنها لتستهل به استهلال من لم يعلم أنه حرام، فلما تبين للصحابة أنها لا تعرف التحريم؛ لم يحدوها، واستحلال الزنا خطأ قطعي.

ومن اعتقد بقاء الفجر، فأكل؛ فهو مخطىء قطعاً إذا تبين له الأكل بعد الفجر، ولا إثم عليه بالاتفاق، وكذلك لا كفارة عليه عند الأكثرين، وفي القضاء نزاع، وكذلك من اعتقد غروب الشمس، فتبين بخلافه ـ ومثل هذا كثير ـ.

وقول الله ـ تعالى ـ في القرآن: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، قال الله ـ تعالى ـ: (قد فعلت)، ولم يفرق بين الخطإ القطعي والظني؛ بل لا يجزم بأنه خطأ إلا إذا كان أخطأ قطعاً.

قالوا: فمن قال: (إن المخطىء في مسألة قطعية أو ظنية يأثم)؛ فقد خالف الكتاب والسنة والإجماع القديم، قالوا: وأيضاً فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، لي هو وصفاً للقول في نفسه؛ فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظنًّا، وقد يكون الإنسان ذكيًّا قوي الذهن، سريع الإدراك علماً وظنًّا، فيعرف من الحق، ويقطع به ما يتصوره غيره، ولا يعرفه لا علماً ولا ظنًّا، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال.

والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه، حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي؛ بل هو

صفة لحال الناظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس، فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس.

ومنهم من فرق بفرق ثالث، وقال: المسائل الأصولية هي المعلومة بالعقل، فكل مسألة علمية استقل العقل بدركها، فهي من مسائل الأصول التي يكفر أو يفسق مخالفها، والمسائل الفروعية هي المعلومة بالشرع، قالوا: فالأول كمسائل الصفات والقدر، والثاني كمسائل الشفاعة، وخروج أهل الكبائر من النار.

فيقال لهم: ما ذكرتموه بالضد أولى؛ فإن الكفر والفسق أحكام شرعية، ليس ذلك من الأحكام التي يستقل بها العقل، فالكافر من جعله الله ورسوله كافراً، والفاسق من جعله الله ورسوله فاسقاً؛ كما أن المؤمن والمسلم من جعله الله ورسوله مؤمناً ومسلماً، والعدل من جعله الله ورسوله عدلاً، والمعصوم الدم من جعله الله ورسوله معصوم الدم، والسعيد في الآخرة من أخبر الله ورسوله عنه أنه سعيد في الآخرة، والشقي فيها من أخبر الله ورسوله أنه شقي فيها، والواجب من الصلاة والصيام والصدقة والحج ما أوجبه الله ورسوله، والمستحقون لميراث الميت من جعلهم الله ورسوله وارثين، والذي يقتل حدًّا أو قصاصاً من جعله الله ورسوله مباح الدم بذلك، والمستحق للفيء والخمس من جعله الله ورسوله مستحقًّا بذلك، والمستحق للموالاة والمعاداة من جعله الله ورسوله مستحقًّا للموالاة والمعاداة، والحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله، والدين ما شرعه الله ورسوله، فهذه المسائل كلها ثابتة بالشرع.

وأما الأمور التي يستقل بها العقل؛ فمثل الأمور الطبيعية؛ مثل كون هذا المرض ينفع فيه الدواء الفلاني؛ فإن مثل هذا يعلم بالتجربة، والقياس، وتقليد

الأطباء الذين علموا ذلك بقياس أو تجربة، وكذلك مسائل الحساب والهندسة ـ ونحو ذلك ـ، هذا مما يعلم بالعقل، وكذلك مسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام أو اختلافها، وجواز بقاء الأعراض وامتناع بقائها؛ فهذه ـ ونحوها ـ تعلم بالعقل.

وإذا كان كذلك؛ فكون الرجل مؤمناً وكافراً، وعدلاً وفاسقاً هو من المسائل الشرعية لا من المسائل العقلية، فكيف يكون من خالف ما جاء به الرسول ليس كافراً، ومن خالف ما ادعى عيره أنه معلوم بعقله كافراً؟ وهل يكفر أحد بالخطإ في مسائل الحساب، والطب، ودقيق الكلام؟

فإن قيل: هؤلاء لا يكفرون كل من خالف مسألة عقلية، لكن يكفرون من خالف المسائل العقلية التي يعلم بها صدق الرسول؛ فإن العلم بصدق الرسول مبني عليها على مسائل معينة، فإذا أخطأ فيها؛ لم يكن عالماً بصدق الرسول، فيكون كافراً.

قيل: تصديق الرسول ليس مبنيًّا على مسائل معينة من مسائل النزاع؛ بل ما جعله أهل الكلام المحدث أصلاً للعلم بصدق الرسول؛ كقول من قال من المعتزلة والجهمية: إنه لا يعلم صدق الرسول إلا بأن يعلم أن العالم حادث، ولا يعلم ذلك إلا بأن يعلم أن الأجسام محدثة، ولا يعلم ذلك إلا بالعلم بأنها لا تنفك من الحوادث؛ إما الأعراض مطلقاً، وإما الأكوان، وإما الحركات، ولا يعلم حدوثها حتى يعلم امتناع حوادث لا أول لها، ولا يعلم أنه صادق حتى يعلم أن الرب غني، ولا يعلم غناه حتى يعلم أنه ليس بجسم، ونحو ذلك من

الأمور التي تزعم طائفة من أهل الكلام أنها أصول لتصديق الرسول لا يعلم صدقه بدونها، هي مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه لم يكن يجعل إيمان الناس موقوفاً عليها؛ بل ولا دعا الناس إليها، ولا ذكرت في كتاب ولا سنة، ولا ذكرها أحد من الصحابة، لكن الأصول التي بها يعلم صدق الرسول مذكورة في القرآن، وهي غير هذا ــ كما قد بين في غير هذا الموضع ــ.

وهؤلاء ــ الذين ابتدعوا أصولاً زعموا أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بها، وأن معرفتها شرط في الإيمان، أو واجبة على الأعيان ــ هم من أهل البدع عند السلف والأئمة، وجمهور العلماء يعلمون أن أصولهم بدعة في الشريعة، لكن كثير من الناس يظن أنها صحيحة في العقل، وأما الحذاق من الأئمة ــ ومن اتبعهم ــ؛ فيعلمون أنها باطلة في العقل، مبتدعة في الشرع، وأنها تناقض ما جاء به الرسول.

وحينئذ: فإن كان الخطأ في المسائل العقلية التي يقال: إنها أصول الدين كفراً؛ فهؤلاء ــ السالكون هذه الطرق الباطلة في العقل، المبتدعة في الشرع ــ هم الكفار لا من خالفهم، وإن لم يكن الخطأ فيها كفراً؛ فلا يكفر من خالفهم فيها، فثبت أنه ليس كافراً في حكم الله ورسوله على التقديرين.

ولكن من شأن أهل البدع أنهم يبتدعون أقوالاً يجعلونها واجبة في الدين؛ بل يجعلونها من الإيمان الذي لا بد منه، ويكفرون من خالفهم فيها ويستحلون دمه؛ كفعل الخوارج، والجهمية، والرافضة، والمعتزلة ــ وغيرهم ــ، وأهل السنة لا يبتدعون قولاً، ولا يكفرون من اجتهد فأخطأ وإن كان مخالفاً لهم، مكفراً لهم، مستحلًّا لدمائهم؛ كما لم تكفر الصحابة الخوارج، مع تكفيرهم لعثمان، وعلي ــ ومن والاهما ــ، واستحلالهم لدماء المسلمين المخالفين لهم.

وكلام هؤلاء المتكلمين في هذه المسائل بالتصويب والتخطئة، والتأثيم ونفيه، والتكفير ونفيه؛ لكونهم بنوا على القولين المتقدمين: قول القدرية الذين يجعلون كل مستدل قادراً على معرفة الحق، فيعذب كل من لم يعرفه، وقول الجهمية الذين يقولون: لا قدرة للعبد على شيء أصلاً؛ بل الله يعذب بمحض المشيئة، فيعذب من لم يفعل ذنباً قط، وينعم من كفر وفسق، وقد وافقهم على ذلك كثير من المتأخرين، وهؤلاء يقولون: يجوز أن يعذب الأطفال والمجانين وإن لم يفعلوا ذنباً قط، ثم منهم من يجزم بعذاب أطفال الكفار في الآخرة، ومنهم من يجوزه، ويقول: لا أدري ما يقع، وهؤلاء يجوزون أن يغفر لأفسق أهل القبلة بلا سبب أصلاً، ويعذب الرجل الصالح على السيئة الصغيرة وإن كانت له حسنات أمثال الجبال بلا سبب أصلاً؛ بل بمحض المشيئة.

وأصل الطائفتين أن القادر المختار يرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، لكن هؤلاء الجهمية يقولون: إنه في كل حادث يرجح بلا مرجح، وأولئك القدرية، والمعتزلة، والكرامية، وطوائف غيرهم من الفقهاء، والصوفية، وأهل الحديث ـ وغيرهم ـ يقولون: أصل الإحداث والإبداع كان ترجيحاً بلا مرجح، وأما بعد ذلك؛ فقد خلق أسباباً وحكماً علق الحوادث بها.

واختلفت القدرية، والجهمية الجبرية في الظلم؛ فقالت القدرية: الظلم في حقه هو ما نعرفه من ظلم الناس بعضهم بعضاً، فإذا قيل: إنه خالق أفعال العباد، وإنه مريد لكل ما وقع، وقيل مع ذلك: إنه يعذب العاصي؛ كان هذا ظلماً كظلمنا، وسموا أنفسهم العدلية، وقالت الجهمية: الظلم في حقه هو ما يمتنع

وجوده، فأما كل ما يمكن وجوده؛ فليس بظلم؛ فإن الظلم: إما مخالفة أمـر مـن تجب طاعته، وإما التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فالإنسان يوصـف بـالظلم؛ لأنه مخالف لأمر ربـه، ولأنـه قـد يتصرـف في ملـك غـيره بغـير إذنـه، والـرب ــ تعالى ــ ليس فوقه آمر، ولا لغيره ملك؛ بل إنـما يتصرـف في ملكـه، فكـل مـا يمكن فليس بظلم؛ بـل إذا نعـم فرعـون وأبـا جهـل ــ وأمثـالهما ممـن كفـر بـه وعصاه ــ، وعذب موسى ومحمداً ممـن آمـن بـه وأطاعـه؛ فهـو مثـل العكـس، الجميع بالنسبة إليه سواء، ولكن لما أخبر أنه ينعم المطيعين، وأنه يعذب العصـاة؛ صار ذلك معلوم الوقـوع لخـبره الصـادق، لا لسـبب اقتضىـ ذلـك، والأعـمال علامات على الثواب والعقاب، ليست أسباباً.

فهذا قول جهم وأصحابه، ومن وافقه كالأشـعري، ومـن وافقـه مـن أتبـاع الفقهاء الأربعة، والصوفية ــ وغيرهم ــ، ولهذا جوز هؤلاء أن يعـذب العـاجز عن معرفة الحق ولو اجتهد، فليس عندهم في نفس الأمر أسباب للحوادث، ولا حكم، ولا في الأفعال صفات لأجلها كانت مأموراً بها ومنهيًّا عنها؛ بل عنـدهم يمتنع أن يكون في خلقه وأمره لام (كي).

وأما القدرية؛ فيثبتون له شريعة فيما يجـب عليـه ويحـرم عليـه بالقيـاس عـلى عباده، وقد تكلمنا على قول الفريقين في مواضع، وذكرنا فصلاً في ذلـك في هـذا الكتاب فيما تقدم لما تكلمنا على ما نسبه هذا الرافضي إلى جميع أهل السنة من قول هؤلاء الجهمية الجبرية، وبينا أن هذه المسألة لا تتعلق بمسألة الإمامة والتفضيل؛ بل من الشيعة من يقول بالجبر والقدر، وفي أهل السنة من يقول بهذا وبهذا.

والمقصود ــ هنا ــ: أن نبين أن الكلام في تصويب المتنازعين ــ مصيبين أو مخطئين، مثابين أو معاقبين، مؤمنين أو كفاراً ــ هو فرع عن هذا الأصل العام الشامل لهذه المسائل ــ وغيرها ــ.

وبهذا يظهر القول الثالث في هذا الأصل، وهو أنه ليس كل من اجتهد، واستدل يتمكن من معرفة الحق، ولا يستحق الوعيد إلا من ترك مأموراً به أو فعل محظوراً، وهذا هو قول الفقهاء والأئمة، وهو القول المعروف عن سلف الأمة، وقول جمهور المسلمين.

وهذا القول يجمع الصواب من القولين، فالصواب من القول الأول ــ قول الجهمية الذين وافقوا فيه السلف والجمهور ــ ، وهو أنه ليس كل من طلب واجتهد واستدل على الشيء يتمكن من معرفة الحق فيه؛ بل استطاعة الناس بذلك متفاوتة.

والقدرية يقولون: إن الله ــ تعالى ــ سوى بين المكلفين في القدرة، ولم يخص المؤمنين بما فضلهم به على الكفار حتى آمنوا، ولا خص المطيعين بما فضلهم به على العصاة حتى أطاعوا.

وهذا من أقوال القدرية والمعتزلة ــ وغيرهم ــ التي خالفوا بها الكتاب والسنة وإجماع السلف والعقل الصريح ــ كما بسط في موضعه ــ، ولهذا قالوا: إن كل مستدل فمعه قدرة تامة يتوصل بها إلى معرفة الحق.

ومعلوم أن الناس إذا اشتبهت عليهم القبلة في السفر؛ فكلهم مأمورون بالاجتهاد والاستدلال على جهة القبلة، ثم بعضهم يتمكن من معرفة جهتها،

وبعضهم يعجز عن ذلك، فيغلط، فيظن في بعض الجهات أنها جهتها، ولا يكون مصيباً في ذلك، لكن هو مطيع لله ولا إثم عليه في صلاته إليها؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، فعجزه عن العلم بها كعجزه عن التوجه إليها؛ كالمقيد، والخائف، والمحبوس، والمريض الذي لا يمكنه التوجه إليها.

ولهذا كان الصواب في الأصل الثاني قول من يقول: إن الله لا يعذب في الآخرة إلا من عصاه بترك المأمور أو فعل المحظور، والمعتزلة في هذا وافقوا الجماعة، بخلاف الجهمية، ومن اتبعهم من الأشعرية ــ وغيرهم ــ؛ فإنهم قالوا: بل يعذب من لا ذنب له ــ أو نحو ذلك ــ.

ثم هؤلاء يحتجون على المعتزلة في نفس الإيجاب والتحريم العقلي بقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾، وهو حجة عليهم ــ أيضاً ــ في نفي العذاب مطلقاً إلا بعد إرسال الرسل، وهم يجوزون التعذيب قبل إرسال الرسل، فأولئك يقولون: يعذب من لم يبعث إليه رسولاً؛ لأنه فعل القبائح العقلية، وهؤلاء يقولون: بل يعذب من لم يفعل قبيحاً قط؛ كالأطفال.

وهذا مخالف للكتاب والسنة والعقل ــ أيضاً ــ، قال ــ تعالى ــ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾، وقال ــ تعالى ــ عن النار: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿٩﴾ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١٢﴾﴾؛ فقد أخبر ــ سبحانه وتعالى ــ بصيغة العموم أنه كلما ألقي فيها فوج سألهم الخزنة: هل جاءهم نذير؟ فيعترفون بأنهم قد جاءهم نذير، فلم يبق فوج يدخل النار إلا وقد جاءهم نذير، فمن لم يأته نذير؛ لم يدخل النار.

وقـــال ــ تعـــالى ــ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾﴾، فقـــد أقســـم ــ سبحانه ــ أنه يملؤها من إبليس وأتباعه، وإنما أتباعه من أطاعـه، فمـن لم يعمل ذنباً؛ لم يطعه، فلا يكون ممن تملأ به النار، وإذا ملئـت بأتباعـه؛ لم يكـن لغيرهم فيها موضع.

وقد ثبت في «الصـحيحين» مـن حـديث أبي هريـرة، وأنـس بـن مالـك، أن النبي × قال: «لا يزال يلقى في النار، وتقول: هـل مـن مزيـد؟ حتـى يضـع رب العزة فيها قدمه، وفي رواية: فيضع قدمه عليها، فتقول: قط قط، وينزوي بعضها إلى بعض»؛ أي: تقول: حسبي حسبي، وأما الجنة فيبقى فيها فضل، فينشـىء الله لها خلقاً، فيسكنهم فضول الجنة، هكذا روي في «الصحاح» من غير وجه، ووقع في بعض طرق البخاري غلط قال فيه: «وأما النار؛ فيبقى فيها فضل»، والبخاري رواه في سائر المواضع على الصواب ليبين غلط هـذا الـراوي كـما جـرت عادتـه بمثل ذلك إذا وقع من بعض الرواة غلط في لفظ ذكر ألفـاظ سـائر الـرواة التـي يعلم بها الصواب، وما علمت وقع فيه غلط إلا وقد بين فيه الصواب، بخـلاف مسلم؛ فإنه وقع في «صحيحه» عدة أحاديث غلط، أنكرهـا جماعـة مـن الحفـاظ على مسلم، والبخاري قد أنكر عليه بعض الناس تخريج أحاديث، لكن الصواب فيها مع البخاري، والذي أنكر على الشيخين أحاديـث قليلـة جـدًّا، وأمـا سـائر متونها؛ فمما اتفق علماء المحدثين على صحتها، وتصديقها، وتلقيهـا بـالقبول، لا يستريبون في ذلك.

وقد قـال ــ تعـالى ــ: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟

كَٰفِرِينَ ﴿١٣٠﴾ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾، فقد خاطب الجن والإنس، واعترف المخاطبون بأنهم جاءتهم رسل يقصون عليه آياته، وينذرونهم لقاء يوم القيامة، ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾؛ أي: هذا بهذا السبب، فعلم أنه لا يعذب من كان غافلاً ما لم يأته نذير، فكيف الطفل الذي لا عقل له؟!

ودل ــ أيضاً ــ على أن ذلك ظلم تنزه ــ سبحانه ــ عنه، وإلا فلو كان الظلم هو الممتنع؛ لم يتصور أن يهلكهم بظلم؛ بل كيفما أهلكهم؛ فإنه ليس بظلم عند الجهمية الجبرية.

وقد قال ــ تعالى ــ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴿٥٩﴾﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾، وقال ــ تعالى ــ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾، قال المفسرون: الظلم أن يحمل عليه سيئات غيره، والهضم أن ينقص من حسناته، فجعل ــ سبحانه ــ عقوبته بذنب غيره ظلماً، ونزه نفسه عنه.

ومثل هذا كثير؛ كقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ﴾، وكذلك قوله: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾، فبين ــ سبحانه ــ أنه قدم بالوعيد، وأنه ليس بظلام للعبيد؛ كما قال في الآية الأخرى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ ۖ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ

غَيۡرَ تَتۡبِيبٖ ﴿١٠١﴾﴾، فهو ــ سبحانه ــ نزه نفسه عن ظلمهم، وبين أنهم هم الذين ظلموا أنفسهم بشركهم، فمن لم يكن ظالماً لنفسه؛ تكون عقوبته ظلماً تنزه الله عنه.

وقال في الآية الأخرى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾ لَا يُفَتَّرُ عَنۡهُمۡ وَهُمۡ فِيهِ مُبۡلِسُونَ ﴿٧٥﴾ وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُواْ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٦﴾﴾.

وهذا الظلم الذي نزه نفسه عنه إن كان هو الممتنع الذي لا يمكن فعله؛ فأي فائدة في هذا؟ وهل أحد يخاف أن يفعل به ذلك؟ وأي تنزيه في هذا؟ وإذا قيل: هو لا يفعل إلا ما يقدر عليه، قيل: هذا معلوم لكل أحد، وكل أحد لا يفعل إلا ما يقدر عليه، فأي مدح في هذا مما يتميز به الرب ــ سبحانه ــ عن العالمين؟

فعلم أن من الأمور الممكنة ما هو ظلم تنزه الله ــ سبحانه ــ عنه مع قدرته عليه، وبذلك يحمد ويثنى عليه؛ فإن الحمد والثناء يقع بالأمور الاختيارية من فعل وترك؛ كعامة ما في القرآن من الحمد، والشكر أخص من ذلك؛ يكون على النعم، والمدح أعم من ذلك، وكذلك التسبيح؛ فإنه تنزيه وتعظيم، فإذا سبح بحمده؛ جمع له بين هذا وهذا ــ كما قد بسطنا الكلام على حقيقة التسبيح والتحميد، ومعنى التسبيح بحمده في غير هذا الموضع ــ.

وقد قال ــ سبحانه وتعالى ــ: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾، فالاتخاذ فعل من الأفعال، وقد نزه ــ سبحانه ــ نفسه عنه، فعلم أن من الأفعال ما نزه ــ سبحانه ــ نفسه عنه، والجبرية عندهم لا ينزه عن فعل من الأفعال.

وفي حديث (البطاقة) الذي رواه الترمذي ــ وصححه ــ، وغيره، ورواه الحاكم في «صحيحه»، قال فه: «فينشر له تسعة وتسعون سجلًّا، كل سجل منها

مد البصر، ثم يقال: لا ظلم عليك؛ إن لك عندنا بطاقة، فتوضع البطاقة في كفه، والسجلات في كفة، فثقلت البطاقة، وطاشت السجلات، فقوله: (لا ظلم عليك) دليل على أنه إن لم يجاز بتلك الحسنات، وتوزن حسانته مع سيئاته؛ كنا ذلك ظلماً يقدس الله عنه؛ فإنه القائم بالقسط.

وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾، فهل يقال: هذا النفي أنه لا يفعل مع أحد ما لا يمكن ولا يقدر عليه؟ أو يظلمهن شيئاً من حسناتهم؛ بل يحصيها كلها ويثيبهم عليها؟ فدل على أن العبد يثاب على حسناته، ولا ينقص شيئاً منها، ولا يعاقب إلا على سيئاته، وأن عقوبته بغير ذنب، وبخس حسناته ظلم ينزه الرب ـ تبارك وتعالى ـ عنه.

وأيضاً: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾، وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾، وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾... ـ إلى غير ذلك ـ.

فدل على أن التسوية بين هذين المختلفين من الحكم السيء الذي ينزه عنه، وأن ذلك منكر لا يجوز نسبته إلى الله ـ تعالى ـ، وأن من جوز ذلك؛ فقد جوز منكراً لا يصلح أن يضاف إلى الله ـ تعالى ـ؛ فإن قول: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ استفهام إنكار، فعلم أن جعل هؤلاء مثل هؤلاء منكر لا يجوز أن يظن بالله أنه يفعله، فلو كان هذا وضده بالنسبة إليه سواء؛ جاز أن يفعل هذا وهذا.

وقوله: ﴿سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ١٣٦﴾ دل على أن هذا حكم سيء، والحكم السيء هو الظلم الذي لا يجوز، فعلم أن الله ــ تعالى ــ منزه عن هذا، ومن قال إنه يسوي بين المختلفين؛ فقد نسب إليه الحكم السيء، وكذلك تفضيل أحد المتماثلين؛ بل التسوية بين المتماثلين والتفضيل بين المختلفين هو من العدل والحكم الحسن الذي يوصف به الرب ــ سبحانه وتعالى ــ.

والظلم وضع الشيء في غير موضعه، فإذا جعل النور كالظلمة، والمحسن كالمسيء، والمسلم كالمجرم؛ كان هذا ظلماً وحكماً سيئاً يقدس وينزه عنه ــ سبحانه وتعالى ــ.

وقال ــ تعالى ــ: ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٥٠﴾، وعند هؤلاء لو حكم بحكم الجاهلية؛ لكان حسناً، وليس في نفس الأمر حكم حسن وحكم غير حسن؛ بل الجمع سواء، فكيف يقال مع هذا: ومن أحسن من الله حكماً؟! فدل هذا النص على أن حكمه حسن لا أحسن منه، والحكم الذي يخالفه سيء ليس بحسن، وذلك دليل على أن الحسن صفة لحكمه، فلو لم يكن الحسن إلا ما تعلق به الأمر، أو ما لم ينه عنه؛ لك يكن في الكلام فائدة، ولم يقسم الحكم إلى حسن وأحسن؛ لأن عندهم يجوز أن يحكم الرب بكل ما يمكن وجوده، وذلك كله حسن، فليس عندهم حكم ينزه الرب عنه.

وقال ــ تعالى ــ: ﴿ وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ ﴾، فدل على أنه أعلم بالمحل الذي يناسب الرسالة، ولو كان الناس مستوين، والتخصيص بلا سبب؛ لم يكن لهذا العلم معلوم يختص به محل الرسالة.

وقـال ــ تعـالى ــ: ﴿وَلَقَدْ جَآءَ ءَالَ فِرْعَوْنَ ٱلنُّذُرُ ﴿٤١﴾ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٤٢﴾ أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾، وقال: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ أَهْلَكْنَٰهُمْ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿٣٧﴾﴾، فهذا يبين أن أولئك إذا كانوا كفاراً وقـد عـذبناهم، والكفـار الذين كذبوا محمداً ليسوا خيراً من أولئك؛ بل هم مثلهم استحقوا من العقوبة ما استحقه أولئك، ولو كانوا خيراً منهم؛ لم يستحقوا ذلك، فعلم أنه ــ سبحانه ــ يسوي بين المتماثلين، ويفضل صاحب الخير، فلا يسوي بينه وبين ما هو دونه.

وكذلك قوله ــ تعـالى ــ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾... إلى قوله ــ تعالى ــ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۖ وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٤﴾﴾، والاعتبار أن يعبر منهم إلى أمثالهم، فيعرف أن من فعـل كـما فعلـوا؛ استحق كـما استحقوا، ولـو كـان ــ تعالى ــ قد يسوي بين المتماثلين وقد لا يسوي؛ لم يمكن الاعتبار حتى يعلم أن هذا المعين مما يسوي بينه وبين نظيره، وحينئذ فلا يمكن الاعتبار إلا بعـد معرفـة حكم ذلك المعين، وحينئذ فلا يحتاج إلى الاعتبار.

ومن العجب أن أكثر أهل الكلام احتجوا بهذه الآية على القياس، وإنما تـدل عليه لكون الاعتبار يتضمن التسوية بين المتماثلين، فعلم أن الرب يفعـل هـذا في حكمه، فإذا اعتبروا بها في أمره الشرعي لدلالة مطلق الاعتبار على ذلـك؛ فهـلا استدلوا بها على حكمه الخلقي الكوني في الثواب والعقـاب، وهـو الـذي قصـد بالآية، فدلالتها عليه أولى؟!

فعلم أن المتماثلين في الذنب متماثلان في استحقاق العقاب، بخلاف من لم يشركهما في ذلك.

وإذا قيل: هذا قد علم بخبره.

قيل: هو لم يخبر قبل هذا؛ بل دل على أن هذا هو حكمه الذي لا يجوز أن يضاف إليه سواه؛ كما دل على ذلك ما تقدم من الآيات.

وأيضاً: فالنصوص قد أخبرت بالميزان بالقسط، وأن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها، ويؤت من لدنه أجراً عظيماً، فدل هذا على أن مثقال ذرة إذا زيد في السيئات أو نقص من الحسنات؛ كان ظلماً ينزه الله عنه، ودل على أنه يزن الأعمال بالقسط الذي هو العدل، فدل على أن خلاف ذلك ليس قسطاً؛ بل ظلم تنزه الله عنه، ولو لم يكن هنا عدل؛ لم يحتج إلى الموازنة؛ فإنه إذا كان التعذيب والتنعيم بلا قانون عدلي بل بمحض المشيئة؛ لم يحتج إلى الموازنة.

وقال ــ تعالى ــ: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾، قال الزجاج ــ وغيره ــ: قد أعلمنا أنه يعذب من عذبه لاستحقاقه، وقال آخر: معناه أنه لا يعاقبهم بلا جرم، فسمي هذا ظلماً.

وأيضاً: فإن الله ــ تعالى ــ قد أخبر في غير موضع أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها؛ كقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾، وقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ﴾، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ﴾، وأمر بتقواه بقدر الاستطاعة، فقال: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، وقد دعاه المؤمنون بقولهم: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ﴾، فقال: قد فعلت.

فدلت هذه النصوص على أنه لا يكلف نفساً ما تعجز عنه ــ خلافاً للجهمية المجبرة ــ، ودلت على أنه لا يؤاخذ المخطىء والناسي ــ خلافاً للقدرية والمعتزلة ــ، وهذا فصل الخطاب في هذا الباب.

فالمجتهد المستدل ــ من إمام، وحاكم، وعالم، وناظر، ومفت، وغير ذلك ــ إذا اجتهد، واستدل، فاتقى الله ما استطاع؛ كان هو الذي كلفه الله إياه، وهو مطيع لله، مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه الله البتة ــ خلافاً للجهمية المجبرة ــ، وهو مصيب بمعنى أنه مطيع لله، لكن قد يعلم الحق في نفس الأمر، وقد لا يعلمه؛ خلافاً للقدرية والمعتزلة في قولهم: (كل من استفرغ وسعه؛ علم الحق)؛ فإن هذا باطل ــ كما تقدم ــ؛ بل كل من استفرغ وسعه؛ استحق الثواب.

وكذلك الكفار من بلغته دعوة النبي × في دار الكفر، وعلم أنه رسول الله، فآمن به، وآمن بما أنزل إليه، واتقى الله ما استطاع؛ كما فعل النجاشي ــ وغيره ــ، ولم يمكنه الهجرة إلى دار الإسلام، ولا التزام جميع شرائع الإسلام؛ لكونه ممنوعاً من الهجرة، وممنوعاً من إظهار دينه، وليس عنده من يعلمه جميع شرائع الإسلام؛ فهذا مؤمن من أهل الجنة؛ كما كان مؤمن آل فرعون مع قوم فرعون، وكما كانت امرأة فرعون؛ بل وكما كان يوسف الصديق ــ عليه السلام ــ مع أهل مصر؛ فإنهم كانوا كفاراً، ولم يكن يمكنه أن يفعل معهم كل ما يعرفه من دين الإسلام؛ فإنه دعاهم إلى التوحيد والإيمان، فلم يجيبوه.

قال ــ تعالى ــ عن مؤمن آل فرعون: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُم بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ﴿٣٤﴾﴾.

وكذلك النجاشي هو وإن كان ملك النصارى؛ فلـم يطعـه قومـه في الـدخول في الإسلام؛ بل إنما دخل معه نفر منهم، ولهذا لما مات؛ لم يكن هناك مـن يصـلي عليـه، فصلى عليه النبي× بالمدينة؛ خرج بالمسلمين إلى المصلى، فصفهم صفوفاً وصلى عليه، وأخبرهم بموته يوم مات، وقال: «إن أخاً لكم صالحاً من أهل الحبشة مات».

وكثير من شرائع الإسلام ــ أو أكثرها ــ لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر، ولم يجاهد، ولا حج البيت؛ بل قد روي أنه لم يكن يصـلي الصـلوات الخمس، ولا يصوم شهر رمضان، ولا يـؤدي الزكـاة الشرـعية؛ لأن ذلـك كـان يظهر عند قومه، فينكرونه عليه، وهو لا يمكنه مخالفتهم، ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن.

والله قد فرض على نبيه بالمدينة أنه إذا جاءه أهل الكتاب؛ لم يحكم بينهم إلا بما أنزل الله إليه، وحذره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه، وهذا مثـل الحكـم في الزنا للمحصن بحد الرجم، والديات بالعدل، والتسوية في الدماء بين الشرـيف والوضيع؛ النفس بالنفس، والعين بالعين ــ وغير ذلك ــ.

والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القـرآن؛ فـإن قومـه لا يقرونـه عـلى ذلك، وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتـار قاضـياً ــ بـل وإمامـا ــ، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك؛ بـل هنـاك مـن يمنعـه ذلك، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وعمر بن عبد العزيز عودي وأوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل: إنه سم على ذلك.

فالنجائي وأمثاله سعداء في الجنة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه؛ بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها، ولهذا جعل الله هؤلاء من أهل الكتاب.

قال ــ تعالى ــ: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩٩) ﴾.

وهذه الآية قد قال طائفة من السلف: إنها نزلت في النجاشي، ويروى هذا عن جابر، وابن عباس، وأنس، ومنهم من قال: فيه وفي أصحابه؛ كما قال الحسن وقتادة، وهذا مراد الصحابة، لكن هو المطاع؛ فإن لفظ الآية لفظ الجمع لم يرد بها واحد، وعن عطاء قال: نزلت في أربعين من أهل نجران وثلاثين من أهل الحبشة، وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى، فآمنوا بمحمد ×.

ولم يذكر هؤلاء من آمن بالنبي × بالمدينة؛ مثل عبد الله بن سلام ــ وغيره ممن كان يهوديًّا ــ، وسلمان الفارسي ــ وغيره ممن كان نصرانيًّا ــ؛ لأن هؤلاء صاروا من المؤمنين، فلا يقال فيهم: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ ﴾، ولا يقول أحد: إن اليهود والنصارى بعد إسلامهم، وهجرتهم، ودخولهم في جملة المسلمين المهاجرين المجاهدين يقال: إنهم من أهل الكتاب؛ كما لا يقال عن الصحابة الذين كانوا مشركين: (وإن من المشركين لمن يؤمن بالله ورسوله)؛ فإنهم بعد الإيمان ما بقوا يسمون مشركين، فدل على أن هؤلاء قوم من أهل الكتاب؛ أي: من جملتهم، وقد آمنوا بالرسول؛ كما قال ــ تعالى ــ في المقتول خطأ: ﴿فَإِن كَانَ مِن

﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ﴾، فهو من العدو، ولكن هو كان قد آمن، وما أمكنه الهجرة، وإظهار الإيمان، والتزام شرائعه، فسماه مؤمناً؛ لأنه فعل من الإيمان ما يقدر عليه.

وهذا كما أنه قد كان بمكة جماعة من المؤمنين يستخفون بإيمانهم، وهم عاجزون عن الهجرة، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا ﴿٩٨﴾ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورٗا ﴿٩٩﴾﴾، فعذر ـ سبحانه ـ المستضعف العاجز عن الهجرة.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾، فأولئك كانوا عاجزين عن إقامة دينهم، فقد سقط عنهم ما عجزوا عنه.

فإذا كان هذا فيمن كان مشركاً وآمن، فما الظن بمن كان من أهل الكتاب وآمن؟!

وقوله: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾ قيل: هو الذي يكون عليه لباس أهل الحرب؛ مثل أن يكون فيصفهم، فيعذر القاتل؛ لأنه مأمور بقتاله، فتسقط عنه الدية، وتجب الكفارة، وهو قول الشافعي، وأحمد ـ في أحد القولين ـ.

وقيل: هو من أسلم ولم يهاجر ـ كما يقوله أبو حنيفة ـ، لكن هذا قد أوجب فيه الكفارة.

وقيل: إذا كان من أهل الحرب؛ لم يكن له وارث، فلا يعطى أهل الحرب ديته؛ بل تجب الكفارة فقط، وسواء عرف أنه مؤمن وقتل خطأ، أو ظن أنه

كافر، وهذا ظاهر الآية، وقد قال بعض المفسرين: إن هذه الآية نزلت في عبد الله بن سلام وأصحابه؛ كما نقل عن ابن جريج، ومقاتل، وابن زيد؛ يعني قوله: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

وبعضهم قال: إنها في مؤمني أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

فهذا إن أراد به من كان في الظاهر معدوداً من أهل الكتاب؛ فهو كالقول الأول، وإن أراد العموم؛ فهو كالثاني، وهذا قول مجاهد، ورواه أبو صالح، عن ابن عباس.

وقول من أدخل فيها مثل ابن سلام وأمثاله ضعيف؛ فإن هؤلاء من المؤمنين ظاهراً وباطناً من كل وجه، لا يجوز أن يقال فيهم: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩٩﴾﴾.

أما أولاً؛ فلأن ابن سلام أسلم في أول ما قدم النبي × المدينة، وقال: «فلما رأيت وجهه؛ علمت أن وجهه ليس بوجه كذاب»، وسورة آل عمران إنما نزل ذكر أهل الكتاب فيها لما قدم وفد نجران سنة تسع ــ أو عشر ــ.

وثانياً: أن ابن سلام ــ وأمثاله ــ هو واحد من جملة الصحابة والمؤمنين، وهو من أفضلهم، وكذلك سلمان الفارسي، فلا يقال فيه: إنه من أهل الكتاب، وهؤلاء لهم أجور مثل أجور سائر المؤمنين؛ بل يؤتون أجرهم مرتين، وهم ملتزمون جميع شرائع الإسلام، فأجرهم أعظم من أن يقال فيه: أولئك لهم أجرهم عند ربهم.

وأيضاً: فإن أمر هؤلاء كان ظاهراً معروفاً، ولم يكن أحد يشك فيهم، فأي فائدة في الإخبار بهم؟

وما هذا إلا كما يقال: الإسلام دخل فيه من كان مشركاً ومن كان كتابيًّا، وهذا معلوم لكل أحد بأنه دين لم يكن يعرف قبل محمد ×، فكل من دخل فيه كان قبل ذلك إما مشركاً وإما من أهل الكتاب ــ إما كتابيًّا وإما أميًّا ــ، فأي فائدة في الإخبار بهذا؟ بخلاف أمر النجاشي وأصحابه ممن كانوا متظاهرين بكثير مما عليه النصارى؛ فإن أمرهم قد يشتبه، ولهذا ذكروا في سبب نزول هذه الآية أنه لما مات النجاشي؛ صلى عليه النبي ×، فقال قائل: (تصلي على العلج النصراني وهو في أرضه؟!)، فنزلت هذه الآية، هذا منقول عن جابر، وأنس بن مالك، وابن عباس، وهم من الصحابة الذين باشروا الصلاة على النجاشي.

وهذا بخلاف ابن سلام وسلمان الفارسي؛ فإنه إذا صلى على واحد من هؤلاء؛ لم ينكر ذلك أحد، وهذا مما يبين أن المظهرين للإسلام فيهم منافق لا يصلى عليه؛ كما نزل في حق ابن أبي ــ وأمثاله ــ، وأن من هو في أرض الكفر قد يكون مؤمناً يصلى عليه ــ كالنجاشي ــ.

ويشبه هذه الآية أنه لما ذكر ــ تعالى ــ أهل الكتاب، فقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى ۖ وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١١﴾ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾ ۞ لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ

﴿يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾.

وهذه الآية قيل: إنها نزلت في عبد الله بن سلام وأصحابه، وهذا ــ والله أعلم ــ من نمط الذي قبله؛ فإن هؤلاء ما بقوا من أهل الكتاب، وإنما المقصود من هو منهم في الظاهر، وهو مؤمن لكن لا يقدر على ما يقدر عليه المؤمنون المهاجرون المجاهدون؛ كمؤمن آل فرعون؛ هو من آل فرعون وهو مؤمن.

ولهذا قال ــ تعالى ــ: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾، فهو من آل فرعون وهو مؤمن.

وكذلك هؤلاء منهم المؤمنون، ولهذا قال ــ تعالى ــ: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾، وقد قال قبل هذا: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم﴾، ثم قال: ﴿مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾، ثم قال: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾، وهذا عائد إليهم جميعهم لا إلى أكثرهم، ولهذا قال: ﴿وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١١﴾﴾، وقد يقاتلون وفيهم مؤمن يكتم إيمانه، يشهد القتال معهم، ولا يمكنه الهجرة، وهو مكره على القتال، ويبعث يوم القيامة على نيته؛ كما في «الصحيح»، عن النبي × أنه قال: «يغزو جيش هذا البيت، فبينما هم ببيداء من الأرض؛ إذ خسف بهم»، فقيل: (يا رسول الله! وفيهم المكره؟!)، فقال: «يبعثون على نياتهم».

وهذا ظاهر الأمر وإن قتل، وحكم عليه بما يحكم على الكفار، فالله يبعثه على نيته؛ كما أن المنافقين منا يحكم لهم في الظاهر بحكم الإسلام، ويبعثون على نياتهم، فالجزاء يوم القيامة على ما في القلوب لا على مجرد الظواهر.

ولهذا روي أن العباس قال: يا رسول الله! كنت مكرهاً، قال: «أما ظاهرك؛ فكان علينا، وأما سريرتك؛ فإلى الله».

وبالجملة: لا خلاف بين المسلمين أن من كان في دار كفر، وقد آمن، وهو عاجز عن الهجرة؛ لا يجب عليه من الشرائع ما يعجز عنه؛ بل الوجوب بحسب الإمكان، وكذلك ما لم يعلم حكمه، فلو لم يعلم أن الصلاة واجبة عليه، وبقي مدة لم يصل؛ لم يجب عليه القضاء في أظهر قولي العلماء، وهذا مذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد، وكذلك سائر الواجبات من صوم شهر رمضان، وأداء الزكاة ــ وغير ذلك ــ، ولو لم يعلم تحريم الخمر، فشربها؛ لم يحد باتفاق المسلمين، وإنما اختلفوا في قضاء الصلاة.

وكذلك لو عامل بما يستحله من رباً أو ميسر، ثم تبين له تحريم ذلك بعد القبض هل يفسخ العقد أم لا؟ كما لا يفسخه لو فعل ذلك قبل الإسلام، وكذلك لو تزوج نكاحاً يعتقد صحته على عادتهم، ثم لما بلغه شرائع الإسلام؛ رأى أنه قد أخل ببعض شروطه؛ كما لو تزوج في عدة، وقد انقضت، فهل يكون هذا فاسداً، أو يقر عليه كما لو عقده قبل الإسلام، ثم أسلم.

وأصل هذا كله: أن الشرائع هل تلزم من لم يعلمها؟ أم لا تلزم أحداً إلا بعد العلم؟ أو يفرق بين الشرائع الناسخة والمبتدأة؟

هذا فيه ثلاثة أقوال، هي ثلاثة أوجه في مذهب أحمد، ذكر القاضي أبو يعلى الوجهين المطلقين في كتاب له، وذكر هو وغيره الوجه المفرق في أصول الفقه، وهو أن النسخ لا يثبت في حق المكلف حتى يبلغه الناسخ، وخرج أبو الخطاب وجهاً بثبوته.

ومن هذا الباب من ترك الطهارة الواجبة، ولم يكن علم بوجوبها، أو صلى في الموضع المنهي عنه قبل علمه بالنهي، هل يعيد الصلاة؟ فيه روايتان عن أحمد.

والصواب في هذا الباب كله أن الحكم لا يثبت إلا مع التمكن من العلم، وأنه لا يقضى ما لم يعلم وجوبه، فقد ثبت في «الصحيح» أن من الصحابة من أكل بعد طلوع الفجر في رمضان حتى تبين له الحبل الأبيض من الأسود، ولم يأمرهم النبي × بالقضاء.

ومنهم من كان يمكث جنباً مدة لا يصلي، ولم يكن يعلم جواز الصلاة بالتيمم؛ كأبي ذر، وعمر بن الخطاب، وعمار لما أجنبا، ولم يأمر النبي × أحداً منهم بالقضاء.

ولا شك أن خلقاً من المسلمين بمكة والبوادي صاروا يصلون إلى بيت المقدس حتى بلغهم النسخ، ولم يؤمروا بالإعادة، ومثل هذا كثير.

وهذا يطابق الأصل الذي عليه السلف والجمهور: أن الله ــ تعالى ــ لا يكلف نفساً إلا وسعها، فالوجوب مشروط بالقدرة، والعقوبة لا تكون إلا على ترك مأمور أو فعل محظور بعد قيام الحجة» اهـ.

قال مراد: هذا خلاصة ما جمعته من كلام شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ؛ تقريباً للعلم والهدى لطالبيه، والحمد لله رب العالمين.



فهرس المواضيع